Weinel

Biblische Theologie des Neuen Testaments

4. Auflage

Grundriss der theologischen Wissenschaften III.II.

Presented to
United
Theological Seminary
Library
Dayton, Ohio

by

Gift of

Dr. Irvin W. Batdorf

8,80

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/biblischetheolog0000hwei

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

† **Achelis** in Marburg, **Bertholet** in Berlin, **Buhl** in Kopenhagen, † **Cornill** in Halle, † **Gressmann** in Berlin, **von Harnack** in Berlin, † **Heinrici** in Leipzig, † **Herrmann** in Marburg, † **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, † **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Göttingen, **K. Müller** in Tübingen, † **Pieper** in Gerresheim, † **Stade** in Giessen, **Weinel** in Jena.

Dritter Teil

Zweiter Band

Biblische Theologie des Neuen Testaments

Vierte, völlig neubearbeitete Auflage

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1928

Biblische Theologie des Neuen Testaments

Die Religion Jesu und des Urchristentums

Von

H. Weinel

Vierte, völlig neubearbeitete Auflage

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
BS
2397
.W41
1928

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1928

Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

DEM ANDENKEN

EDUARD GRAFES

GEWIDMET

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY.

OC 30 '85

Vorwort.

Das Buch ist in der neuen Auflage um fast zehn Bogen gekürzt, weil die Verlagsbuchhandlung den Preis in mäßigen Grenzen halten möchte. Ein schmälerer und zugleich schönerer Druck und eine sorgfältige Durcharbeit, die den gesamten Inhalt, ohne irgend Erhebliches preiszugeben, in die knappste Form zu bringen bestrebt war, haben diese außerordentliche Kürzung ermöglicht und zugleich den Raum geschaffen für die Einarbeitung alles dessen, was an neuen Erkenntnissen und Problemen seit der letzten Auflage zutage getreten ist. Die Literatur ist diesmal ganz eingehend berücksichtigt, auch der Darstellung der Problemlage an entscheidenden Stellen, diesmal besonders bei dem johanneischen Schrifttum, mehr Raum als früher gewidmet. Das Register der Lehrbegriffe glaubte ich aufgeben zu können, da die Lehrbegriffmethode, die ja nur den Schein der Geschichtlichkeit für sich hat, trotz der Versuche KAFTANS, sie programmatisch und durch eine neue Darstellung zu rechtfertigen, wohl als überwunden angesehen werden darf. Was an ihr berechtigt war, ist auch in mein Buch übergegangen.

Mein Buch ist in Anlage und Methode dasselbe geblieben, trotzdem ein neuer Biblizismus und eine „pneumatische Exegese" andere Wege weisen wollen. Es sucht nichts anderes als die geschichtliche Wirklichkeit, hat indessen den Ewigkeitsgehalt dieser Geschichte, das Wort Gottes an die Menschheit im Neuen Testament, nie verkannt, freilich auch nie geschichtliche Gestalt und Ewigkeitsgehalt gleichgesetzt oder mit einander verwechselt. Religionsgeschichtliche Methode ist ihm nie ein bloßes Suchen nach Parallelen, Abhängigkeiten und Ursprüngen gewesen, sondern eine die Eigenart des Christentums klar hervorhebende Betrachtung vom Ganzen der religiösen Entwicklung der Menschheit her und eine Darstellung in erster Linie der Religion, nicht der „Lehrbegriffe", nicht der „Bibli-

schen Dogmatik", nicht der „Theologie". Freilich maßte sich mein Buch auch nie an, die Wege Gottes mit der Menschheit zu erzählen und zu wissen, was Gott wollen und können darf.

Gerade als geschichtliches Buch aber, das Ehrfurcht vor der Eigenart vergangener Generationen und Freude an ihr hat und sie darum zunächst ganz einfach verstehen möchte, will und wollte mein Buch immer auch der Theologie im ganzen, im besonderen auch der systematischen, dienen. Immer noch leidet vor allem die Dogmatik an einer biblischen „Begründung", die mit einzelnen Stellen arbeitet, sie vielfach willkürlich nach dem eigenen Standpunkt aufgreift und auslegt. Nur der stete Blick auf das Ganze und eine geschichtlich unverzerrte Darstellung kann der Dogmatik eine sachliche und gerechte — auch anderen Konfessionen gerechtwerdende — Begründung sichern. Andererseits gibt eine vergleichende „morphologische" Betrachtung der Religionen, wie sie hier geübt wird, der systematischen Theologie die unmittelbare Grundlage für ihre Auseinandersetzung der Offenbarung mit der geistigen und seelischen Lage der Gegenwart, die ihre Aufgabe ist. Daß ich dem Ethos und der Ethik überall Raum geschafft habe neben der „Dogmatik", halte ich trotz der Mißachtung, mit der gegenwärtig (bei einem ausgeprägten Moralismus und scharfer Betonung des Gesetzes) über Ethik in der Theologie gesprochen wird, nach wie vor für richtig.

Für die Benutzung der Literaturangaben ist zu beachten, daß die Titel der Bücher und Abhandlungen, deren Inhalt sich über das ganze Buch oder größere Abschnitte erstreckt, vor den Unterteilen und Paragraphen in der Regel nicht wiederholt sind; man hat also in jedem Fall auch die Literaturangaben des übergeordneten Abschnittes zu beachten.

Zum Schluß darf ich noch allen denen auch diesmal wieder Dank sagen, die durch Anzeigen und Empfehlungen zur Verbreitung und durch Kritik zur Verbesserung meines Buches beigetragen haben, sowie Frau Bibliotheksekretärin Marie Mau für freundliche Hilfe bei der Beschaffung der Literatur und meiner Frau und Fräulein cand. theol. Hanna Jursch für erfolgreiches Mitlesen der Korrektur.

Jena, den 29. April 1928.

H. Weinel.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

§ 1. Die Aufgabe 1
Literatur 10

Religionsgeschichtliche Grundlegung.

§ 2. Der Polytheismus 14
§ 3. Die Entwicklung zum Pantheismus und Monotheismus (Dualismus) 16
§ 4. Die Erlösungsreligionen 21
§ 5. Die jüdische Religion vor dem Auftreten des Christentums . . 31

Erster Teil.

Jesus.

§ 6. Die Quellen und die Maßstäbe ihrer Benutzung 39

Erster Abschnitt.

Jesus und die Erlösungsreligionen.

Erstes Kapitel. Jesus und die eschatologische Erlösungsreligion.

§ 7. Das Reich Gottes 42
§ 8. Das Weltgericht 53
§ 9. Die Bedeutung der Eschatologie im Evangelium 56

Zweites Kapitel. Jesus und die mystische Erlösungsreligion.

§ 10. Die Mystik 60
§ 11. Die Sakramente 62
§ 12. Die Güter der Erde. Die Askese 68

Zweiter Abschnitt.

Die Vollendung der sittlichen Religion

Erstes Kapitel. Die sittliche Forderung.

§ 13. Die Ueberwindung der Gesetzlichkeit und die Verinnerlichung des Gesetzes 75
§ 14. Die Ausscheidung des Kultischen 82
§ 15. Die Beseitigung der nationalen und konfessionellen Begrenztheit des jüdischen Ethos 85
§ 16. Das neue Ethos 87
§ 17. Das Gemeinschaftsleben 97

Zweites Kapitel. Die Begründung der sittlichen Forderung.

§ 18. Die Sittlichkeit als Weisheit 104
§ 19. Die Drohpredigt, ihr Ursprung und Sinn 105

Seite

§ 20. Die Mittel sittlicher Erweckung und Erziehung 111
§ 21. Durchbrechungen des Lohngedankens 119

Dritter Abschnitt.

Die sittliche Erlösungsreligion.

§ 22. Die alte und die neue Religion 120

Erstes Kapitel. **Der erlösende Gottesglaube.**

§ 23 Gott 122
§ 24. Die Offenbarung Gottes 131
§ 25. Das Gebet 138

Zweites Kapitel. **Der neue Mensch.**

§ 26. Das religiöse Erlebnis 143
§ 27. Die Buße (der Heilsweg) 146
§ 28. Das neue Leben 152
§ 29 Berufung und Erwählung 154

Drittes Kapitel. **Die neue Welt.**

§ 30. Die Enttäuschung und das Leiden 155
§ 31. Die Anfänge der Gottesherrschaft und die neue Gemeinschaft . 161

Vierter Abschnitt.

Die Erlösungsreligion und die Erlöserpersönlichkeit.

§ 32. Erlösung und Erlöser 162
§ 33. Das Bewußtsein Jesu von seiner Sendung 163
§ 34. Der Sohn (Gottes) 167
§ 35. Der Menschensohn 171
§ 36. Der Messias. Christus 181
§ 37. Die Bedeutung des Messias- und Todesgedankens im Rahmen der sittlichen Erlösungsreligion 185

Zweiter Teil.

Das Urchristentum.

§ 38. Das Evangelium und das Christentum 188

Erstes Buch.

Die Anfänge.

§ 39. Die Entstehung des Christentums 192
§ 40. Die neue enthusiastische Frömmigkeit; Christus und der heilige Geist 197
§ 41. Die Einfluß der alten Religionen. Kultus und Sakrament . . 200
§ 42. Die Ekklesia und ihr inneres Leben 204
§ 43. Das Evangelium Jesu in der Urgemeinde 208
§ 44. Die Lehre. Apologetik. Ethik. Apokalyptik 209

Zweites Buch.
Paulus.

Seite
§ 45. Das Kerygma des Paulus 214

Erster Abschnitt.
Die sittliche Erlösungsreligion in ihrer Verbindung mit Mystik und Sakrament.

Erstes Kapitel. **Der falsche Weg der Gesetzesreligion.**

§ 46. Das Unheil und das Heil 218
§ 47. Der Wahn der Gesetzesreligion. Sünde und Tod 222

Zweites Kapitel. **Die Heilstat Gottes und seines Sohnes.**

§ 48. Die Versöhnung der Welt. Die Gnade Gottes und die Gottesgerechtigkeit 228
§ 49. Die Tat des Gottessohnes. Die Erlösung durch Sühne und Loskauf 231

Drittes Kapitel. **Der dreifache Heilsweg.**

§ 50. Der Glaube 236
§ 51. Das mystische Erlebnis 240
§ 52. Der Heilsweg der Sakramente 246

Viertes Kapitel. **Der erlöste Mensch.**

§ 53. Die Heilsgewißheit. Berufung und Erwählung 252
§ 54. Die Kraft zum Guten als Wirklichkeit 255
§ 55. Die Sünde des Christen und das Gericht 260
§ 56. Die Menschheitsreligion und die Ekklesia Gottes 263

Fünftes Kapitel. **Die neue Welt.**

§ 57. Die Ueberwindung des Leidens 266
§ 58. Die Umwertung der Werte 268
§ 59. Der gegenwärtige Besitz der Heilsgüter 272

Sechstes Kapitel. **Der Gott der Gnade.**

§ 60. Gottes Wesen. Gott und der Herr 275
§ 61. Die Offenbarung 279
§ 62. Das Gebet 282
§ 63. Der neue Gottesdienst der sittlichen Erlösungsreligion . . . 285

Siebentes Kapitel. **Der Beweis.**

§ 64. Erfahrung, Wunder und Logik 286
§ 65. Der Schriftbeweis und die Abrahamskindschaft 287

Zweiter Abschnitt.

Das Ethos.

Das Christentum als Vollendung der sittlichen Religion.

Seite

§ 66. Die Ueberwindung des Gesetzlichen, des Naturhaften und des Kultischen 290
§ 67. Die Begründung der sittlichen Forderung 292
§ 68. Die Einzelzüge des Ethos 297
§ 69. Die alten Gemeinschaften und das neue Ethos 304
§ 70. Das neue Ethos der Ekklesia 307

Dritter Abschnitt.

Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung.

§ 71. Mysterium, Weisheit und Gnosis 309
§ 72. Gott, Christus und die Geisterwelt 310
§ 73. Die Weltgeschichte. Adam, Abraham, Moses, Jesus 315
§ 74. Die Zukunft der Welt 321

Vierter Abschnitt.

Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung der Frömmigkeit des Paulus.

§ 75. Die Bekehrung und Berufung des Paulus 326
§ 76. Jesus und Paulus 334
§ 77. Das Erbe der Gesetzesreligion 336
§ 78. Der Einfluß der hellenistischen Mysterienreligion 337

Drittes Buch.

Das Christentum der werdenden Kirche.

§ 79. Die Triebkräfte der Entwicklung 342

Erster Abschnitt.

Der gemeinsame Besitz.

§ 80. Bekehrung, Heilserlebnis und Heilsgewißheit 349
§ 81. Der Heilsweg des Glaubens. Liebe. Hoffnung. Erkenntnis . . 353
§ 82. Der Heilsweg der Sakramente 356
§ 83. Das neue sittliche Leben des Erlösten 358
§ 84. Die neue Stellung des Erlösten in der Welt 367
§ 85. Der Gottesglaube 373
§ 86. Die Offenbarung 376
§ 87. Das Gebet 378
§ 88. Der Gottesdienst 381
§ 89. Das religiöse Erleben des heiligen Geistes 381
§ 90. Jesus Christus, der Mittler des Heils 385

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf um das Wesen des Christentums.

Seite

§ 91. Paulus und die Richtungen der ältesten Zeit 387
§ 92. Die weitere Entwicklung des Judenchristentums 390
§ 93. Die Entwicklung der radikalen paulinischen Gnosis 394
§ 94. Die Männer der Mitte und die gemeinsamen kirchlichen Ueberzeugungen 397

Dritter Abschnitt.

Apologetik und Polemik.

§ 95. Die Auseinandersetzung mit dem Heidentum und dem Staat, besonders bei Lukas 403
§ 96. Die Messias-Apologetik in den Evangelien, besonders im Johannesevangelium 404
§ 97. Die Polemik gegen das Judentum, besonders im Hebräerbrief und im Johannesevangelium 411
§ 98. Die Polemik gegen den Täufer 417

Vierter Abschnitt.

Die Entwicklung der Christologie.

§ 99. Die Würdenamen und Christusbilder 419
§ 100. Die Entwicklung der Legende 428
§ 101. Der Tod Jesu 430
§ 102. Der gnostische und der antignostische Christus 434
§ 103. Der Logos 437

Fünfter Abschnitt.

Die Entwicklung der Mystik.

Erstes Kapitel. **Die Christusmystik des Paulinismus.**

§ 104. Das mystische Erlebnis, seine Bedeutung und seine Formen . 442
§ 105. Die Vergegenwärtigung und Verinnerlichung des Heils . . . 445

Zweites Kapitel. **Die Mystik der Johannesschriften.**

§ 106. Die Eigenart der johanneischen Frömmigkeit 447
§ 107. Die johanneische Glaubensreligion 450
§ 108. Die Christusmystik 452
§ 109. Die Gottesmystik 455
§ 110. Die Heilsgewißheit und der Menschenwille 458
§ 111. Der Genuß der Heilsgüter im mystischen Erlebnis 460
§ 112. Der Heilsweg der Mystik: Erkennen, Schauen und Lieben . 463
§ 113. Der Heilsweg der Sakramente 467
§ 114. Die neue Offenbarung der Parakleten und die Entstehung der johanneischen Frömmigkeit 469

Sechster Abschnitt.

Die Entwicklung der Hoffnung.

Seite

§ 115. Das Ausbleiben der Wiederkunft Christi und die Vertröstung 474
§ 116. Hoffnung und Verfolgung 475
§ 117. Das Einströmen der Apokalyptik 478
§ 118. Die Zukunftserwartung der Gnosis und der Mystik 482

Siebenter Abschnitt.

Die Entwicklung der Ethik.

§ 119. Die sittliche Erziehungsaufgabe und ihre Mittel 483
§ 120. Die Ausgestaltung des kirchlichen Ethos und der Sitte . . . 486
§ 121. Das Gemeinschaftsleben 491

Achter Abschnitt.

Die Entwicklung der Anstaltskirche.

§ 122. Die Entwicklung zur Bußanstalt 496
§ 123. Die Herausbildung der kirchlichen Autoritäten 499
§ 124. Die Idee der Kirche 505

Sachregister 508

Verzeichnis der Abkürzungen.

AGGW	=	Abhandlungen der (königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
ARW	=	Archiv für Religionswissenschaft.
ASGW	=	Abhandlungen der (Königlich) Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
(B)ZStrFr	=	Biblische Zeit- und Streitfragen, jetzt Zeit- und Streitfragen der Gegenwart.
ChrW	=	Die Christliche Welt.
FD	=	Festgabe für Adolf Deißmann 1927.
FJ	=	Festgabe für Adolf Jülicher 1927.
HE	=	Harnack-Ehrung 1921.
JdTh	=	Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh	=	Jahrbücher für protestantische Theologie.
NGGW	=	Nachrichten der (königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NStH	=	Neutestamentliche Studien für G. Heinrici 1914.
PrM	=	Protestantische Monatshefte.
RE	=	Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Auflage.
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch.
RgV	=	Religionsgeschichtliche Volksbücher.
SBBA	=	Sitzungsberichte der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
StKr	=	Theologische Studien und Kritiken.
TU	=	Texte und Untersuchungen.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung.
ZnW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.
ZfKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh	=	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Druckfehler.

S. 137 Z. 21 l. einsamen statt gemeinsamen.
S. 287 Z. 6 l. 2 Kor 12_{12} statt 12_1.

§ 1. Die Aufgabe.

1. „Biblische Theologie" sollte nach der Meinung der Reformatoren alle Theologie sein im Gegensatz gegen die „sophistische" Dogmatik der Scholastik. Die Theologie sollte nur eine Einführung in die Heilige Schrift bieten und deren Studium allen ermöglichen. So schrieb Melanchthon in der Vorrede zu seinen Loci 1521. Allein die alte und immer wieder neu erstehende Notwendigkeit, das „Evangelium" gegen unchristliche und andersartige christliche Anschauungen zu verteidigen, und das unausrottbare Bedürfnis nach gedanklicher Klarheit schufen bald wieder eine Theologie im alten Sinne, als deren Höhepunkt die Dogmatik, die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheit erschien. Die biblische Theologie ward nun ein Teil der Theologie, und zwar derjenige Teil, der in das Verständnis der Bibel durch „Einleitung" und Auslegung einführte. Ein besonders wichtiger Abschnitt dieser biblischen Theologie war die Sammlung der Belegstellen für die Sätze der Dogmatik. Sie wurden ganz nach den Bedürfnissen dieses Faches ausgewählt und angeordnet. Im 18. Jahrhundert begann man diesen Ausschnitt aus der früheren wiederum „die biblische Theologie" zu nennen.

Langsam hat sich das so losgelöste Fach seit Gabler zu einer geschichtlichen Wissenschaft umgestaltet, indem im Lauf des 19. Jahrhunderts der Name immer mehr so verstanden wurde, als wolle er „die Theologie der Bibel" bezeichnen. Man suchte also in den Lehrbüchern dieser Wissenschaft die theologischen Gedanken, die „Lehrbegriffe" der biblischen Schriftsteller zu entwickeln und in ihrer Aufeinanderfolge verständlich zu machen. Indessen hat sich einem tiefer dringenden geschichtlichen und religiösen Verständnis der Bibel und des Christentums allmählich das Unzulängliche dieses Unternehmens immer deutlicher enthüllt. Theologische Systeme, „Religionsbegriffe" (wie man früher sagte) und „Lehrbegriffe", die mit dem Maßstabe unserer systematischen Theologie gemessen werden könnten, gibt es gar nicht in der Bibel. Die neutestamentlichen Schriften enthalten doch höchstens

Bruchstücke der „Lehrmeinungen" ihrer Verfasser; von dem „Apostel Judas" haben wir nur wenige Zeilen! Aber noch mehr: Es handelt sich im Neuen Testament gar nicht um Lehrschriften, sondern um Zeugnisse des Glaubens seiner Verfasser und um die Lebensführung derer, an welche die Schriften gerichtet sind. Die Evangelien und der, von dem sie erzählen, lassen sich gewiß nicht unter die Ueberschrift Theologie und Lehrbegriff bringen. Aber selbst Paulus versteht man falsch, wenn man ihn, der freilich ein nach der Weise seines Volkes ausgebildeter Schriftgelehrter war, vorzüglich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Er ist Missionar, und alle seine Briefe stehen im Dienste seiner Mission. Diese Erkenntnis von der Art und dem Inhalt der Bibel hat sich allmählich vollkommen durchgesetzt, und damit hat sich das Unternehmen der Biblischen Theologie eigentlich ganz aufgelöst. An ihre Stelle hat eine *Darstellung der Religion* Israels und des Urchristentums zu treten.

In der altorthodoxen Theologie heißt unser Fach um der Belegstellen *τόποι* dicta probantia willen *Topice* oder *Collegium biblicum* (so das berühmte Buch von SSchmid 1671) oder *Vindiciae sacrae*. Auf dem Uebergang zu der pietistischen Zeit steht die erste deutsche „Biblische Theologie" von CHaymann 1708, [4] 1768. Der Pietismus hat dann gegenüber der orthodoxen Scholastik den Gedanken der Reformation erneuert, aber in einer volkstümlich-erbaulichen Weise; das berühmteste Werk: AFBüsching, Epitome Theologiae e solis s. literis concinnatae 1757. Schon 1769 f. erschien die „Biblische Dogmatik" des berüchtigten Rationalisten KFBahrdt, so daß alle Namen unserer Wissenschaft hervorgetreten sind, ehe Gabler sie scharf von der Dogmatik schied: Oratio de justo *discrimine* theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, 1787. Die Durchführung seiner Gedanken ist weder seinem Schüler GLBauer („Theologie des Alten Testaments" in vielen Bänden von 1796–1803, „des Neuen Testaments" 1800 bis 1802, 4 Bde., und „Biblische Moral des Neuen Testaments" 1804 f., 2 Bde.) noch WMLdeWette, „Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments" 1813, [3] 1830 gelungen. Immer noch wurde die Religion des Urchristentums eingeteilt nach den Loci der Dogmatik, Lehre von Gott, der Geisterwelt, dem Menschen usw. Erst DGCvCoelln, Biblische Theologie 1836, stellt den Stoff nach Gesichtspunkten dar, die aus ihm selbst gewonnen sind. Als dann durch die Baursche Schule ein großer Nachdruck auf die Unterschiede der Richtungen und Schriften des Neuen Testaments gefallen war, begann die neue Behandlung der biblischen Theologie nach einzelnen Lehrbegriffen; vgl. FChBaur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hrsg. v. FFBaur 1864. Auch Gegner der Schule (BWeiss) nahmen sie an; ja man suchte die „Tübinger" in der Betonung feiner Unterschiede noch zu übertreffen, während man die wesentliche Einheit der Lehrbegriffe oft gewaltsam beweisen wollte. Den Höhepunkt und Abschluß dieser Epoche, in die auch die Lehrbücher von BWeiss 1868, [7] 1903 (von mild „positivem"

Standpunkt aus) und WBeyschlag 1891 f., ² 1896, 2 Bde (mild „liberal") gehören, bildet das große Werk von HJHoltzmann, Lehrbuch d. n. Th. 1897, 2 Bde, ² 1911, hrsg. v. AJülicher und WBauer. Es zeigt in seiner begrifflichen Genauigkeit und sorgfältigen Erwägung aller Nuancen die Lehrbegriffsmethode in ihrer Vollendung, geht auch bereits auf die „religionsgeschichtliche" Fragestellung im engeren Sinn ein und ist heute noch eine Fundgrube für die frühere theologische Debatte über die Probleme. — Die neue Auffassung des Faches gegenüber der Lehrbegriffsmethode entwickelte durchschlagend WWrede, Ueber Aufgabe und Methode der sog. neutestamentlichen Theologie, 1897. Die neueste Darstellung: JKaftan, Neutestamentliche Theologie, im Abriß dargestellt 1927, vertritt Wredes Programm, sofern sie Darstellung der urchristlichen Religion sein will, bleibt aber meist innerhalb der Lehrbegriffsmethode und behandelt nach Paulus nur Hebräerbrief und Johannesevangelium.— Die *alttestamentliche* Theologie, die sich zuerst seit GLBauer in besonderen Bänden, dann aber ganz und gar von der neutestamentlichen trennte, hat die Lehrbegriffsmethode längst — seit Vatke 1835 — aufgegeben. Seit RSmend 1893 ist meist auch der Name in „Alttestamentliche Religionsgeschichte" geändert worden.

2. Hat die Theologie zunächst die Aufgabe, ein richtiges Verständnis des Christentums zu erarbeiten und zu vermitteln, und gehört dazu auch eine genaue Kenntnis seiner Geschichte, so ist die Entstehung und erste Entwicklung des Christentums, wie sie aus den neutestamentlichen Schriften sich erheben läßt, ein wichtiger, vielleicht der wichtigste Teil dieser Geschichte. Eine *Geschichte der urchristlichen Religion* gehört also ganz gewiß zu den notwendigen Fächern der Theologie. VonReligionsgeschichte aber ist zu sprechen, weil es sich nicht mehr um eine Theologiegeschichte oder gar um die bloße Darstellung von Lehrbegriffen handeln kann; ebensowenig aber andererseits um eine allgemeine Geschichte des Urchristentums, die alles darzustellen hätte, was die neue geschichtliche Bewegung im römischen Reich erlebte und bedeutete.

Denn wenn auch die Geschichte einer Religion nie ohne eine Kenntnis der kulturellen und sozialen Verhältnisse ihrer Zeit und insonderheit nicht ohne Einsicht in die Natur, Verfassung und Rechtslage der Gemeinschaft, deren belebende Seele sie war, geschrieben werden kann, so muß doch dies alles ganz und gar in den Dienst des Hauptgedankens treten, daß hier ein Stück eigenartigen religiösen Erlebens, Handelns und Denkens dargestellt werden soll.

Weder die Darstellungen der christlichen noch die der außerchristlichen Religionsgeschichte arbeiten in der Regel nach einem der Religion selbst entnommenen umfassenden Plan, durch dessen

Benutzung man sicher sein kann, alle in Betracht kommenden Gesichtspunkte für die Beschreibung einer Religion zu besitzen. Wie man bei den außerchristlichen Religionen sich meist an ihre Mythologie gehalten hat — neuerdings fügt man noch den Kultus hinzu — oder ihr wenigstens einen unverhältnismäßigen Teil der Aufmerksamkeit zuwendet, so hat man in der Darstellung der christlichen Religion sich meist mit einer Anleihe bei der Dogmatik oder mit Gesichtspunkten begnügt, die zufällig von den Quellen geboten werden. Dadurch sind oft die wichtigsten Züge der Religionen und gerade auch des Urchristentums der Aufmerksamkeit der Darsteller völlig entgangen. Um das zu vermeiden, hat man — wie der Botaniker von einer klaren Einsicht in die wirklichen oder möglichen Teile des pflanzlichen Organismus ausgeht — in der Religionsgeschichte sich zuerst die Eigentümlichkeiten des Lebensgebietes klarzumachen, das wir Religion nennen.

1. Zum ersten wird jede Religion durch ihren *Gottesglauben* gekennzeichnet, mitunter auch durch sein Fehlen; denn es gibt auch Gebilde, in denen alle anderen Merkmale der Religion neben wirklichem Atheismus vorhanden sind. Für die Art des Gottesglaubens ist aber nicht bloß a) die *Gottesanschauung* selber wichtig, sondern auch b) die Auffassung vom *Verkehr des Menschen mit Gott*, nämlich die Art, wie er die *Offenbarung Gottes* erlebt und gläubig aufnimmt, wenn sie ihm andere vermitteln, und wie er auf sie antwortet in *Gebet* und *Opfer*, endlich c) ob die Religion eine *Vereinigung der Gottheit mit dem Menschen* kennt und ob sie ihm diese Vereinigung durch *äußerliche Bräuche, Sakramente* und *Opfer* oder durch *innere Erlebnisse* vermittelt.

2. Jede Religion enthält eine *Wertung der Welt*, die man an der Vorstellung vom *Heil* mißt, das man in oder über ihr erwartet. Für diese Wertung kommt einerseits in Betracht, ob und wie man die *Güter* der Welt, andererseits wie man das *Leiden* in ihr empfindet. Wichtig ist weiter, ob das Heil wesentlich in diesen Gütern, in der Ueberwindung des Leidens und in ähnlichen, wenn auch jenseitig und ewig gedachten Gütern gesucht wird oder wesentlich auf dem sittlichen Lebensgebiet als Reinheit und Schuldlosigkeit.

3. Jede Religion hat ein bestimmtes *Ethos*, theologisch oder philosophisch durchdachte auch ein bewußtes *Ideal* vom Menschen und von menschlicher Gemeinschaft, das sie heiligt und nach dem sie den Menschen mißt und beurteilt, und damit eine Ethik.

4. Endlich ist entscheidend die *Beziehung, die Gottesglaube, Weltwertung und Ethos oder Ideal zueinander haben.* Ordnet man dabei die Frage nach dem Heil über, so erscheint die Beziehung der beiden anderen zu ihm als die Frage des *Heilwegs.* Ordnet man das Sittliche über, so treten die beiden anderen unter den Gesichtspunkt der *Quellen des Ethos* oder der *Begründung des Ideals.* Beide Betrachtungsweisen ergänzen einander.

Dieser Grundriß einer „Morphologie der Religion" ist nicht aus den Gedanken irgendeiner Religionsphilosophie entsprungen, sondern aus den Tatsachen der geschichtlichen Religionen, das Christentum eingeschlossen. Man darf ihn natürlich nicht steif anwenden und braucht ihn nicht für jede Religionsstufe und jeden einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller zur ausgesprochenen Grundlage der Darstellung zu machen. Aber er ist für die Forschung von ausschlaggebender Bedeutung; er ist im folgenden stets, und auch da zugrunde gelegt, wo seine Formeln nicht gebraucht sind. Nur durch ihn hat man die Möglichkeit, Religionen oder auch innerhalb einer Religion verschieden formulierte Auffassungen (etwa Jesus und Paulus) methodisch sicher miteinander zu vergleichen.

Es ist wichtig zu beobachten, wie die biblische Theologie im Laufe des letzten Jahrhunderts von der Dogmatik nicht nur nicht frei, sondern immer stärker beeinflußt worden ist. In aller Lückenhaftigkeit hatte doch GLBauer noch neben die biblische *Theologie* eine biblische *Moral* gestellt. Seitdem ist die Sittlichkeit entweder ganz vergessen oder sehr stiefmütterlich behandelt worden. Ferner geriet man immer mehr in die Fragestellungen der Monographien hinein, die wiederum meist die dogmatischen Fragen behandelten: Reich Gottes, Menschensohn, Todesgedanken Jesu, Abendmahl, Rechtfertigungslehre, Christologie des Paulus usw. Man merkt die Einseitigkeit unserer Darstellungen sofort, wenn man unsere Bücher über apostolisches und nachapostolisches Zeitalter oder für das urchristliche Ethos auch die alten vorbaurischen Lehrbücher in die Hand nimmt.

5. Ein volles Verständnis des Christentums, vorzüglich des Urchristentums, setzt eine gewisse Kenntnis der ganzen Religionsentwicklung voraus und zum mindesten eine Kenntnis der vorangegangenen, auf deren Untergrunde die neue Religion entstanden ist, entstanden als Erbin und Gegensatz, wenn auch mit noch so eigenwüchsiger Kraft. Um das Urchristentum wirklich zu verstehen und seine weltgeschichtliche Bedeutung zu erkennen, genügt es auch nicht, das Judentum, zu dem es ja besonders enge Beziehungen hat, zu kennen. Selbst die übliche weitergreifende Weise, vor die Behandlung Jesu die jüdische Entwicklung, vor die der Urgemeinde oder des Paulus die Religionen im römischen

Reich als Hintergrund zu stellen, gibt noch nicht den vollen Blick für gewisse Seiten der Religion Jesu.

Eine solche religionsgeschichtliche Grundlegung ist aber auch deshalb nötig, weil das Urchristentum eine sehr verwickelte Erscheinung ist. Es trägt wie alle höheren Religionen viele ererbte Vorstellungen, ja selbst ererbte Gefühle und Willensregungen in sich. Niemals ist es in die Erscheinung getreten, ohne daß seine Eigenart eingekleidet war in überlieferten vorchristlichen Besitz. Dieses Erbteil als solches zu erkennen, würdigen zu können, wie es angeeignet und umgebildet ward, wie es aber auch die neue Religion seinerseits umgestaltete, muß eine wichtige Sorge des Geschichtsschreibers sein. Nur so wird er vor der Gefahr bewahrt bleiben, es mit dem Wesen der neuen Religion zu verwechseln.

Auch in bezug auf die jetzt so genannte „*religionsgeschichtliche Methode*" haben wir im Lauf des 19. Jahrhunderts Rückschritte gemacht. 1836 entwickelte Coelln (I S. 26) geradezu die Forderung dessen, was heute landläufig religionsgeschichtliche Methode genannt wird: . . . „daß jeder Religionsbegriff bis auf seine Entstehung zurückgeführt werde. Diese läßt sich nun entweder bei den biblischen Schriftstellern selbst nachweisen oder sie verliert sich in auswärtige Religionen und Philosopheme. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Vergleichung dieser letzteren, um nachzuforschen, ob aus ihnen ein biblischer Religionsbegriff abgeleitet werden könne" I S. 34. Der Geist Herders war noch lebendig. Ja schon 1813 hatte GPhChKaiser einen noch umfassenderen religionsgeschichtlichen Plan entworfen, freilich im Dienste der rationalistischen „Universalreligion" und in hochtrabender Kunstsprache. Baur und seine Schule — nicht minder aber auch seine Gegner — bedeuten auch hier eine Verengung des Gesichtskreises, die freilich erst einmal notwendig war. — Die religionsgeschichtliche Methode ist eine Selbstverständlichkeit; die alttestamentliche Forschung hat sie längst wieder aufgenommen. Wir sind in der Lage, sie heute mit viel besseren Mitteln und viel größerer Sicherheit zu üben. Wovor wir uns zu hüten haben, das ist nur die allerdings bei Anhängern und Gegnern meist gemeinte Beschränkung, die glaubt, mit der Herkunftserforschung religiöser Begriffe sei die religionsgeschichtliche Aufgabe erschöpft. Sie wird dann oft nur ein Aufspüren von Abhängigkeiten, die dazu manchmal unsicher sind, ein Hängenbleiben an den Kleinigkeiten und Absonderlichkeiten. Wird sie aber richtig und aufs Ganze getrieben, wird auch nicht vergessen, daß es sich um das religiöse und sittliche Leben selber handelt und nicht bloß um seine Vorstellungsformen, insonderheit die wunderlichen, so wird sich aus dem Erfolg die Methode selber als das Notwendige ausweisen. — Grundsätzliches in H Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895 und S. 12, m. — ETroeltsch, Christentum und Religionsgeschichte, Preuß. Jahrbücher 1897. — W Hunzinger, Die religionsgeschichtliche Methode, BZStrFr 1901. — MReischle, Theologie und Religionsgeschichte 1904. — KHoll, Urchristentum und Religionsgeschichte 1924. – Für die Einzelvergleichung methodisch grundlegend HHaas, Das „Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung

im Tripitaka 1922. — Seit dies zuerst geschrieben wurde, hat die r. M. sich als Arbeitsweise völlig durchgesetzt, bezeichnend dafür etwa HSTRATHMANN, Ueber Wesen und Werden der r. Behandlung der Anfänge des Christentums, NkZ 1920, der nur kirchlich vorbehält, daß das Christentum nicht kausal als notwendiges Ergebnis der Religionsgeschichte begriffen werde. (Selbstverständlich und auf alle Geschichte zutreffend.) Freilich schwankt die Einschätzung der Bedeutung der anderen Religionen von dem Urteil: Das „Christentum ist eine synkretistische Religion" bis zu der Behauptung, alle Einflüsse seien nur unwesentlich und beträfen lediglich die Form der religiösen Rede (vgl. § 78 Lit.). — Nur in diesem Sinn ist auch KAFTANS heftiger Widerspruch (s. S. 3 und 8) gegen die r. M. gemeint.

6. Die Entstehung der neutestamentlichen Schriften erstreckt sich über mehr als hundert Jahre und umspannt fast die gesamte *Zeit der werdenden Kirche*. Aus derselben Zeit aber besitzen wir noch eine große Reihe von Schriften, teils ganz, teils in Bruchstücken erhalten, die von der Kirche, d. h. der Mehrheit, die im Kampf der Richtungen siegte, entweder nicht in ihre Bibel aufgenommen oder im Laufe der Jahrhunderte wieder ausgeschieden worden sind. Man hat dafür geschichtliche und dogmatische Gründe gehabt, Es handelt sich bei diesen „apokryphen" Schriften oder den „apostolischen Vätern" entweder um Bücher, die nicht weithin und nicht lange genug bekannt gewesen waren oder keinen apostolischen Namen an ihrer Spitze trugen oder der Kirche verdächtige Lehrmeinungen enthielten. Für den Geschichtsschreiber liegt kein Grund vor, diese Schriften aus seiner Darstellung auszuschließen; er hat alle Urkunden, auch die nichtkirchlichen (und nichtchristlichen, wenn es solche gibt) zu benutzen. Natürlich hat er dabei das Bedeutsame auszuwählen und die Dinge nach ihrer Wichtigkeit für die Gesamtentwicklung darzustellen. Dabei wird er auch aus rein sachlichen Gründen auf die Bücher des NTs einen besonderen Nachdruck zu legen haben; denn sie enthalten ohne Zweifel im ganzen die wichtigsten Kräfte und Bahnen der Entwicklung. Aber er darf sie nicht um ihrer besonderen Bedeutung in der Kirche willen allein befragen.

Der Begriff Biblische Theologie grenzt aber gewöhnlich nicht bloß die Zahl der Urkunden ab, aus denen der „Lehrbegriff" erhoben wird, sondern auch die Epoche. Dadurch hat dies Fach einen fast zufälligen Inhalt und eine unsichere Grenze gegen die Dogmengeschichte, die allenthalben herübergreift. Diesem Zustand ist ein Ende zu machen. Ein natürlicher, geschichtlicher Abschluß wird erreicht, wenn man die Darstellung der urchristlichen Religion bis zu den neuen, grundlegenden *kirchlichen* Ge-

danken, die im antignostischen Kampf entwickelt worden sind, fortführt. Dieser Abschnitt der Entwicklung liegt auch in den jüngsten neutestamentlichen Schriften (1 2 Tim Tit 2 Petr) vor.

Hier sind die unter anderen Namen gehenden Gesamtdarstellungen den Biblischen Theologien meist überlegen, vor allem Wernle (s. S. 10, 1). Auch hier war man früher schon manchmal weiter gewesen: deWette in seiner Biblischen Dogmatik. Die Forderung, die alten kirchlichen Schranken fallen zu lassen, hat besonders nachdrücklich vertreten: GKrüger, Das Dogma vom Neuen Testament 1896. — Dagegen neuerdings wieder JKaftan, Zur Frage nach der Aufgabe der neutestamentlichen Theologie, in HF S. 134—42.

7. *Zwei andere Auffassungen* der BTh stehen der hier vertretenen gegenüber, eine ebenfalls geschichtliche, die aber nicht ein Stück der Geschichte der christlichen Religion in ihr erfassen will, sondern der *Geschichte Gottes mit der Menschheit*, und eine *biblizistische*, die für die Darstellung voraussetzt (nicht erst auf Grund rein geschichtlicher Erkenntnis durch eine systematische Betrachtung erarbeitet), „daß der Inhalt des NTs einzigartig und auch für uns Heutige normgebend ist" (Feine).

Jene Auffassung, in der Nachfolge JChrKHofmanns (BTh, hrsg. v. Volk 1886), von der älteren „positiven" Theologie mehrfach vertreten (RFGrau in Zoecklers Handbuch 1885, auch Cremer, s. S. 11, a), wird jetzt vor allen noch durch ASchlatters Werk eindrucksvoll dargestellt, das in seiner 2. Aufl. schließlich ganz konsequent in zwei getrennte Teile zerlegt ist: „Geschichte des Christus" 1910 und „Das Wort der Apostel" 1920. Wie sehr aber das erstrebte ungeheure Ziel über Menschenmaß hinausliegt und zu ganz subjektiver Deutung der Geschichte wird, zeigt Aufriß und Darstellung selbst dem, der in allen kritischen Fragen der Ansetzung der Quellen mit Schlatter einig wäre. (Vgl. noch ASchlatter, Die Theologie d. NTs u. d. Dogmatik 1909.)

Die biblizistische Einstellung, deren einflußreicher Vertreter einst BWeiss war, ist heute durch das in 4. Aufl. verbreitete, besonders in der Darstellung der theologischen Debatte vorzügliche Werk von PFeine vertreten, freilich in einer sehr vermittelnden, der kritischen und religionsgeschichtlichen Betrachtung nicht unzugänglichen Art, die die Autorität der Schrift doch auf ihr Zeugenverhältnis zu der Person (nicht einmal der Lehre) Jesu, welche die Offenbarung ist, beschränkt, andererseits immer zu Ergebnissen kommt, die mit der kirchlichen (evangelischen) Lehre annähernd übereinstimmen. Darin aber besteht die Gefahr alles, auch dieses Biblizismus, daß der geschichtliche Sinn der Urkun-

den zugunsten des kirchlichen Typus, dem man selbst angehört, verwischt wird. Die beiden Bücher übrigens, wesentlich nach der Lehrbegriffsmethode gearbeitet, haben in ihren Verfassern das Bedürfnis wachgerufen, die Religion des NTs noch in einer besonderen Schrift darzustellen, Weiss 1903, Feine 1921.

8. Auch die neueste, im Dienste einer neuen systematischen Theologie durch KBarths Römerbrief (1918, 2. Bearbeit. 1921 u. ö.) eingeführte, durch seine Erklärung des 1 Korintherbriefs (Die Auferstehung der Toten 1924) fortgesetzte und besonders von Bultmann aufgenommene Weise, das NT „theologisch" zu erklären, ruht auf einem Biblizismus, der freilich das NT einerseits viel absoluter, andererseits viel kritischer (literarisch und religionsgeschichtlich kritischer) nimmt. Noch hat diese Richtung keine BTh hervorgebracht, aber sie beeinflußt die Betrachtung stark. Sie zeigt den Grundfehler des Biblizismus in voller Kraft und Einseitigkeit: Der Wille zur Umdeutung, durch die allein der Biblizismus die Absolutheit der Schrift, die ohne geschichtliche Distanz genommen wird, aufrechterhalten kann, steigert sich hier bis zur Vergewaltigung der Texte. Bei Barth sind dafür Zeugen sein Versuch, den Glauben des Paulus in Treue Gottes zu verwandeln, aus der Liebe von 1 Kor 13 wesentlich die Majestät Gottes herauszudeuten und die Umdeutung der „Eschatologie" und der „Auferstehung" in das Hereinbrechen des Absoluten und trotz aller Mannigfaltigkeit der Aussagen schließlich in die Rechtfertigung, deren gesteigerte Betonung freilich das Verdienst dieser Theologie ist. Bei Bultmann kommt es selbst zu jener Quellenscheidung (bei 1 Joh), die in der Grundschrift die richtige (eigene), in der Ueberarbeitung die abgelehnte Theologie findet.

In unklarer Vermischung mit diesem und anderem Biblizismus arbeitet die rasch beliebt gewordene Parole der *pneumatischen Exegese*, einst von Girgensohn unter „modern-positivem" Gesichtspunkt ausgegeben. Sie ist wertvoll, wenn betont werden soll, daß Worterklärung, stilistisches Verständnis und geschichtliche Einordnung noch nicht das Wesentliche des NTs erheben, sondern es sich um ein Letztes, das Wesen, hier den „Geist", handelt; aber höchst gefährlich, wenn damit wieder irgendeine besondere, anderen Werken und Männern gegenüber nichtgeübte Kunst empfohlen werden soll, mit der entschlossener Biblizismus in unserer nach äußerer Autorität so gierig verlangenden Zeit seine Theologie zum Gesetz erheben will, oder auch eine romantische Phan-

tasie, der sich unsere Zeit ebenso gern ergibt, aus der Bibel ein geistvolles Spiel hoher Worte und fremder Vorstellungen zu machen gedenkt. Da werden wir bald wieder zu jener alten „pneumatischen" Exegese kommen, von der uns die Ehrlichkeit des Humanismus und der Ernst Luthers unter Opfern befreit haben.

9. Durch den geschichtlichen Charakter der BTh ist weder ausgeschlossen, daß sie der Dogmatik wertvolle Dienste leistet, noch daß sie selber die Dinge wertet. Die Dogmatik darf ihre biblische Grundlage nicht in einer Auswahl oft noch dazu ungeschichtlich gedeuteter Stellen suchen, sondern hat sie in einem zusammenhängenden, wohlbegründeten Verständnis des NTs, wie es nur eine klar und geschichtlich erfaßte BTh geben kann. Die Wertung endlich, die der Historiker vorzunehmen hat, ist nicht die des Systematikers, sondern nur eine, die sich im Bereich des geschichtlich Sichtbaren hält. Also nicht über Wert und Wahrheit des Christentums urteilt die BTh, wohl aber über sein Wesen im Vergleich mit anderen Religionen, über die wesentlichen oder zufälligen, ererbten oder eigenen, ursprünglichen oder übernommenen Elemente in seinem geschichtlichen Bestand u. ä. Solches Urteilen ist das Recht, nein die Pflicht jedes Geschichtschreibers bei jeder geistigen Bewegung. Deutung von einem Weltplan Gottes aus ist ebenso wie das unmittelbare Gott Begegnen in dieser Geschichte des Urchristentums oder in diesem Buch der Bibel nicht Sache der Wissenschaft, auch nicht der Theologie.

Literatur.

1. *Gesamtdarstellungen des Urchristentums:* ERenan, Histoire des origines du christianisme, 8 Bde. 1863—83. — AHausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, ² 1873—77, 4 Bde., ³ I 1879, in kürzerer Gestalt erneut: Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller 1908 f., 2 Bde. — OPfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, ² 1902, 2 Bde.; kürzer: Die Entstehung des Christentums ² 1906. — PWernle, Die Anfänge unserer Religion ¹ 1901, ² 1904. — AJülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums, in Kultur der Gegenwart I 4, 1905, ² 1909. — JWeiss, Das Problem der Entstehung des Christentums ARW 1913, S. 423—518, methodisch wichtig. — EMeyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, ¹—³ 1921 bis 1923, 3 Bde.

2. *Hilfsbücher:* HCremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Neu herausgegeben von JKoegel 1915. — ADeissmann, Licht vom Osten, Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt ⁴ 1923. — EPreuschen, Griechisch-deutsches Wörterbuch ² 1925 ff., hrsg. v. WBauer. — HLietzmann, Handbuch zum Neuen Testament, Neubearbeitung 1923—27. — Knappe Zusammen-

fassung des Erarbeiteten in RKnopf, Einführung in das Neue Testament, ² 1923 (bearb. v. HLietzmann u. HWeinel).

3. *Dogmengeschichte:* FChBaur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 1853. — AHarnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I ⁴ 1909, dazu: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten ⁴ 1924, 2 Bde. — FLoofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte ⁴ 1906. — RSeeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I ³ 1923.

4. *Kommentare:* s. in Lietzmanns Handbuch. Vgl. noch HLStrack und PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 3 Bde. 1922—26. Reichhaltigste Sammlung der „Parallelen". — OHoltzmann, Das Neue Testament, übersetzt und erklärt, 1926.

5. *Monographien,* deren Darstellungen sich über die *ganze Epoche* erstrecken:

a) solche, in denen *eine Art Gesamtaufriß* der B.Th. gegeben wird: ARitschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. II. Der biblische Stoff der Lehre 1874, ⁴ 1900. — ATitius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit 1895—1900, 4 Bde. — HCremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen 1899, ² 1900. Vgl. — Bousset unter d.

b) *Gesamtdarstellungen der Ethik:* AThoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testaments 1879. — HJacoby, Neutestamentliche Ethik 1899.

c) *Gottesglaube:* OHoltzmann, Der christliche Gottesglaube, seine Vorgeschichte und Urgeschichte 1905. — RPohlenz, Der Zorn Gottes 1909. — EvDobschütz, Rationales und irrationales Denken über Gott im Urchristentum, StKr 1924, S. 235—55.

d) *Christologie:* WFGess, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und dem Zeugnis der Apostel 1870—87, 3 Bde. — ADeissmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" 1892. — ASeeberg, Der Tod Christi 1895. — CClemen, Niedergefahren zu den Toten 1900 (dazu ESchmidt, Die Möglichkeit einer *Bekehrung* nach dem Tode, StKr 1902). — HJHoltzmann, Die Höllenfahrt im Neuen Testament, ARW 1908. — WBousset, Zur Hadesfahrt Christi, ZnW 1919/20, S. 50—66. — JWeiss, Christus, Die Anfänge des Dogmas 1909, RgV. — Einen neuen „religionsgeschichtlichen" Aufriß der Entwicklung des Christusglaubens und „Christuskultes" und damit fast eine neue Darstellung der B. Th. und ältesten Dogmengeschichte gab WBousset, Kyrios Christos 1913, ³ 1926. Dazu als Kritik PWernle, Jesus und Paulus, ZThK 1915, und PAlthaus, Unser Herr Jesus, NKZ 1916; als Verteidigung WHeitmüller, Jesus und Paulus, ZnW 1915, und WBousset, Jesus der Herr 1916. — — WFoerster, Herr ist Jesus 1924.

e) *Heiliger Geist:* HHWendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch 1878. — PVolz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum 1910. — HLeisegang, Pneuma Hagion 1924. — Selma Hirsch, Die Vorstellung von einem weibl. *πνεῦμα ἅγιον* im N.T. 1927. (Diss. Berlin 1926). — Und f, m.

f) *Trinität:* HZimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher 1896. — HUsener, Dreiheit, Rhein. Museum 1903. — NSoederblom, Vater, Sohn und Geist

1909. — AHarnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung 1910. Darin S. 187—98: Das Grundbekenntnis der Kirche. — HWSchomerus, Die indische theologische Spekulation und die Trinitätslehre, ZStrFr 1919.

g) *Geisterwelt:* WBousset, Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche 1895. — WLueken, Der Erzengel Michael 1898 (auch für die Engellehre überhaupt wichtig).

h) *Eschatologie:* PWernle, Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus 1903. — GHoennicke, Die biblische Weissagung vom Ende 1907, BZStrFr. — RKnopf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums 1907. — AWünsche, Der Auferstehungsglaube und seine Beweiserbringung im Neuen Testament, Talmud usw. 1904. — EBöklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie 1902. — HWindisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum 1909. — RBultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, ZThK 1917. — KLSchmidt, Eschatologie und Mystik im Urchristentum, ZnW 1922. — AFreiherr vonGall, *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*, 1926.

i) *Sakramente:* PAlthaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament 1897. — WHeitmüller, „Im Namen Jesus" 1903. — EvDobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, StKr 1905. — WHeitmüller, Noch einmal Sakrament und Symbol im Urchristentum, StKr 1905. FMRendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen 1905. — HWindisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum 1908. — WBrandt, Die jüdischen Baptismen 1910. — WHeitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum 1911, RgV. — Ders., *ΣΦΡΑΓΙΣ* NStH. — Ueber das Abendmahl Literatur zu § 11.

k) *Kirche:* RSeeberg, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche 1885. — RSohm, Kirchenrecht I 1892, und Ders., Wesen und Ursprung des Katholizismus 1909, ² 1912. — AHarnack, s. o. in f. — HWeinel, Kirche im Neuen Testament, RGG¹. — OScheel, Die Kirche im Urchristentum 1912, RgV. — KHoll, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, SBBA 1921. — ELohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 1925. — FKattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, HF S. 143—72. — KLSchmidt, Die Kirche des Urchristentums 1927.

l) *Altes Testament im Urchristentum:* EHühn, Die messianischen Weissagungen, II: Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testament 1900. Gute Materialsammlung. — EGrafe, Das Urchristentum und das Alte Testament 1907.

m) *Umfassende religionsvergleichende Arbeiten:* HGunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments ¹ 1903, ² 1910. — Umfassende Materialsammlung bei CClemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen ² 1924. — RReitzenstein, s. S. 25. — JLeipoldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, in HHaas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 1926. — PFiebig, Die Umwelt des Neuen Testaments 1926. — ENorden, Agnostos Theos, 1913. Diese „Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede" sind auch für Geschichte und Herkunft vieler religiöser Begriffe im Neuen Testa-

ment von großem Wert. — CClemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 1916. — HLeisegang, Der hl. Geist, das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, I 1, 1919. — EPeterson, *Εἷς Θεός* 1920. — EFascher, *Προφήτης* 1926. — AvGall, s. S. 12, h. — EWilliger, Hagios (in der hellenischen und hellenistischen Religion) 1922. — Die Arbeiten über die Mysterienreligionen und das Neue Testament s. in § 4, 1 und § 78.

n) *Zur Gnosis:* AHilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums 1884. — WAnz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, TU XII, 1897. — GKrüger, Artikel Gnosis RE. — WBousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 und Artikel Gnosis in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 1911. — WKöhler, Die Gnosis 1911, RgV. — HLeisegang, Die Gnosis 1924, das Beste zur Einführung.

o) *Einzelne Begriffe und Probleme:* MKähler, Die Lehre vom *Gewissen* I 1878. — CClemen, Die christliche Lehre von der *Sünde* I 1897. — JHerzog, Der Begriff der *Bekehrung* im Lichte der heiligen Schrift 1903. — PGennrich, Die Lehre von der *Wiedergeburt* 1907. — PFeine, Die *Bekehrung* im Neuen Testament und in der Gegenwart 1908. — ASchlatter, Der *Glaube* im Neuen Testament 1886, [4] 1927. — EGrafe, Glaube im Neuen Testament, RGG 1910. — WLütgert, Die *Liebe* im Neuen Testament 1905. — HPreisker, Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche, StKr 1924, S. 272 bis 294. — AHarnack, Zwei Worte Jesu, SBBA 1908 *(Versuchung)*. — KThieme, Die christliche *Demut* I 1906. — HMulert, Die Bewertung der Lüge in der Ethik des Neuen Testaments usw., in Lipmann-Plaut, Die Lüge 1927. — EIssel, Der Begriff der *Heiligkeit* im Neuen Testament 1897. — AvGall, Die *Herrlichkeit* Gottes (Altes Testament, Targumim, Apokryphen, Apokalypsen, Neues Testament 1900). — WWagner, Ueber *σώζειν* und seine Derivate im Neuen Testament, ZnW VI 1905. — JLindblom, Das *ewige Leben* 1914. — APott, Das *Hoffen* im Neuen Testament 1915. — PChrist, Die Lehre vom *Gebet* im Neuen Testament 1886. — EvdGoltz, Das *Gebet* in der ältesten Christenheit 1901. — GNaumann, Die Wertschätzung des *Wunders* im Neuen Testament 1903. — GTraub, Die Wunder im Neuen Testament, RgV [2] 1907. — OSchmitz, Die Opferanschauung des Spätjudentums und die *Opferaussagen* im Neuen Testament 1910. — JBehm, Der Begriff *ΔΙΑΘΗΚΗ* im Neuen Testament 1912. — ELohmeyer, Diatheke 1913. — JWeiss, Die *Nachfolge* Christi und die Predigt der Gegenwart 1895. — AHarnack, *Kirche und Staat* bis zur Gründung der Staatskirche, in Kultur der Gegenwart 1905, [2] 1909. — HWeinel, Die Stellung des Urchristentums zum *Staat* 1908. — ELohmeyer, Christuskult und Kaiserkult 1919. — ETroeltsch, Die *Soziallehren* der christlichen Kirchen und Gruppen 1912. Dazu MPeisker, StKr 1922. — JvWalther, Die *Sklaverei* im Neuen Testament, BZStrFr 1915. — JBehm, *Kommunismus* im Urchristentum, NKZ 1920, S. 275—97. — FHauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld 1922.

Religionsgeschichtliche Grundlegung.

PDChantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., hrsg. v. ABertholet und ELehmann [4] 1925. — CPTiele, Kompendium der Religionsgeschichte [5] 1920 (bearb. v. Soederblom). — EMeyer, Geschichte des Altertums [3] I 1910—13. — Quellen: ABertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 2. Aufl. im Erscheinen; darin bes. MPNilsson, Die Religion der Griechen 1927, und KLatte, Die Religion der Römer 1927, hier auch hellenistische, gnostische Texte. — HGressmann u. a., Altorientalische Texte und Bilder [2] 1927. — E. Lehmann und HHaas, Textbuch zur Religionsgeschichte [2] 1922. — HHaas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, darin bes. JLeipoldt, s. S. 12, m. — Zur hellenistischen Religion vgl. im allgemeinen PWendland, Die hellenistisch-römische Kultur und ihre Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907, [2 3] 1912. — ABauer, Vom Griechentum zum Christentum 1910. — OHoltzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte [2] 1906. — WStaerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte [3] 1920. — Ausgezeichnete Berichte über die neueste Literatur zur antiken Religionsgeschichte von Weinreich und Deubner, ARW 1925.

§ 2. Der Polytheismus.

HUsener, Götternamen 1896. — NSoederblom, Das Werden des Gottesglaubens [2] 1926. — WHauer, Die Religionen I 1923 (die primitiven). — CClemen, S. 12, m.

1. Die Welt, in die das Christentum eintrat, war die Welt der polytheistischen Religionen. Nur eine Stelle im NT weiß von einem höheren Glauben der „Heiden" an den unbekannten, allgegenwärtigen Gott, von dem der Dichter sage: „Wir sind seines Geschlechts" Act 17 28. Die Masse aber betete — und gewiß nicht bloß nach dem Urteil der Bußprediger aus dem Christentum — noch zu den Göttern des Himmels, den unsichtbaren Königen ihrer Staaten, zu den „Dämonen und Bildern, den goldenen und silbernen und ehernen und steinernen und hölzernen, die nicht sehen können, nicht hören und nicht gehen" Apk 9 29.

Diese Religionen der Götter und Staaten waren nicht der Anfang der Religion. Vor ihnen liegt bereits eine Jahrtausende alte Entwicklung, in der sich die Menschheit langsam aus einem *noch älteren Macht- und Zauber-, Geister- und Seelenglauben* emporgearbeitet hat. Er ragt noch in die höhere Religion herein und hat selbst im Christentum seine deutlichen Spuren hinterlassen. Denn nicht bloß die Geister, die in den Elementen der Welt leben Gal 4 9, der Engel des Wassers Apk 16 5 und die Engel, die sich wandeln in Feuerflammen und Winde Hebr 1 s, sind Gestalten aus

diesem primitiven Glauben, der in allem Auffallenden und Bewegten δυνάμεις und Geistwesen vermutet und anbetet oder fürchtet, sondern auch die im NT noch eine Rolle spielenden Unterscheidungen von heilig und unheilig, von rein und unrein sind in diesen Religionen zu Hause. Das blutige Opfer und seine Auffassung als eine Vereinigung mit der Gottheit, das Sakrament in seinem ältesten und eigentlichen Sinn, reicht in diese Tiefen der Menschheit hinunter. Und jenes „Plappern der Heiden" ist gerade die Frömmigkeit dieser Stufe, auf der Gebet noch Zauberei ist und Zwang mit heiligen Formeln unter Anrufung des „Namens" des Gottwesens, das man so zum Erscheinen und Helfen nötigt.

2. Das alles erhält sich durch die Jahrtausende hindurch auch in *die Religion der Götter* hinein. Durch ein tieferes Empfinden der Natur in ihrer Kraft und Erhabenheit oder eine vollere Ausbildung des staatlichen Lebens entsteht langsam der Glaube an höhere, herrschende Gewalten auf Erden und im Himmel, Könige ihrer *Staaten*. Sie haben Gattinnen, Göttinnen, neben sich und einen himmlischen Hofstaat um sich und werden in herrlichen Tempeln von großen Priesterschaften verehrt. Ihr Kultus verlangt Pracht und Feierlichkeit; eine heilige Ueberlieferung hat sich entwickelt, alte Bräuche und Urväterweisheit gehen geheimnisvoll durch die Generationen. Man erzählt ihre Geschichte, Mythen, zum Teil Umdichtung wirklicher Geschichte der Völker und Staaten, zum Teil ein erstes kindlich-tiefes Antworten auf die Rätsel des Lebens. Recht und Sittlichkeit sind höher geworden, das Volk empfindet sich mit seinem Gott zusammen als einen obersten Wert, und die Sitte des Volkes ist ein Heiligtum, über dem die Gottheit vergeltend waltet. Dieses Gewissen der „Heiden" hat selbst die Kritik des Bußpredigers im NT anerkannt Röm 2 14 f. Auch so weit ist der Polytheismus fast überall gekommen, daß man glaubte, die Strafe der Götter folge dem Frevler, den sie auf Erden so oft nicht trifft, über das Leben hinaus in das Reich der Toten, in dem die Totenrichter Recht sprechen, oder in eine neue Welt, die Seligkeit oder Verdammnis für den Menschen ist. Die Güter, welche diese Religionen erstreben, sind nicht mehr bloß die einfachen Dinge, nach denen der Naturmensch trachtet: Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker und Vieh. Man ersehnt und erbittet von den Göttern auch Reinheit der Seele, Kraft zum Guten und Vergebung der Schuld. Freilich bleiben noch kultische und sittliche Reinheit ungeschieden; und das

Blut der Stiere und Böcke gilt als das Mittel, die Sündenvergebung zu erlangen. Das Schuldgefühl ist noch sehr oft bloße Angst vor dem Zorn der Gottheit. Auch der Inhalt des Ethos ist noch sehr beschränkt. Meist schneidet es ab mit der Sitte des Volkes und den Volksgenossen.

3. Aber auch diese Religionsstufe war zur Zeit Jesu bereits im Versinken. Seit Jahrhunderten hatten überall *Entwicklungen zu Höherem* angesetzt. Denn nicht um eine „Dekadenz" handelt es sich, wie unsere Geschichtsschreibung unter dem Einfluß der antiken meint, die nur Verfall sah, das neue Leben aber mißverstand. Es handelt sich um eine tiefere Einsicht in die Natur; um eine reinere Sittlichkeit, deren Werte nicht mehr von den Worten Volk und Bürger, sondern Mensch, Menschheit und Menschlichkeit umschlossen werden; um die Erhöhung der Götter zu der einen Gottheit; um die Sehnsucht des Menschen nach wahrem, ewigem, allem Vergehen überlegenen Leben und um die Wertung der Seele und ihrer Heiligkeit als des höchsten oder einzigen Gutes in der Welt.

§ 3. Die Entwicklung zum Pantheismus und Monotheismus (Dualismus).

Zum Kaiserkult noch Lohmeyer, S. 13, o. — Ueber die persische Entwicklung s. die Schriften von Reitzenstein, S. 25, und AvGall, S. 12, h.

1. Der Polytheismus trägt zum ersten in sich selbst eine *religiöse Bewegung auf den Pantheismus und Monotheismus* hin. Wie die Staaten auf den Weltstaat zustreben, so die Götter auf eine Göttermonarchie. In Babylon ist diese Entwicklung noch nicht sicher belegt, sie wird aber in Aegypten schon sehr früh angetroffen. In Griechenland, wo bereits Demosthenes bei „allen Göttern und Göttinnen" schwur und Pausanias in Olympia ein Heiligtum „aller Götter" fand, beobachten wir auch die Vereinigung der Götter zu einem Pantheos. In der Weltmonarchie Roms nimmt diese Entwicklung immer deutlichere Form an. Die Götter verschmelzen: man betet z. B. zu Jovi Soli optimo maximo Sarapidi. Und einzelne Gottheiten wachsen sich zu monotheistischer Hoheit aus. So die Göttermutter Isis, die Glücks- und Schicksalsgöttin Tyche; aber auch Helios, der „größte und gegenwärtigste Gott und Schöpfer", dessen Verehrung als Sol invictus in der Kaiserzeit mit dem Christentum um die Herrschaft rang und dieser siegreichen Reli-

gion im Sonntag wie im Weihnachtsfest und wahrscheinlich auch noch in anderen Zügen ihre Spuren aufgeprägt hat. Endlich ist der Kaiserkult, so wenig er andere Religionen ausschloß, doch eine Art von Monotheismus gewesen und von immer größerer Bedeutung unter den Religionen geworden. Dem Monotheismus nahe kommt außerdem eine im reiferen Polytheismus häufige Frömmigkeit, die im Augenblick der Verehrung eines Gottes diesen für „die Gottheit" nimmt und alle anderen Götter aus den Augen verliert. Dieser Monotheismus der Andacht ist um so wichtiger, als nur da von monotheistischer Religion gesprochen werden darf, wo es sich nicht bloß um die Vorstellung von der Einheit der Gottheit, sondern wirklich um ein Erlebnis von neuer Tönung handelt: nämlich um die höchste Steigerung des Vertrauens und der Ehrfurcht, die den vielen Göttern nie ungeteilt und darum nie in höchster Kraft zuteil werden können.

2. Nicht übersehen werden darf dabei die Bedeutung, welche die Entwicklung der Wissenschaft für den Gottesglauben durch die Erarbeitung eines *einheitlichen Weltbildes* und meist auch einer monotheistischen Krönung desselben gehabt hat. In Griechenland hatte nach einer langen Entwicklung in der Philosophie, die im Atomismus auch atheistisch ward, doch gerade die Naturwissenschaft des Aristoteles den „deistischen" Gottesbegriff geschaffen, der nachher für Jahrhunderte, besonders in der Philosophie des Christentums allem Denken über Gott zugrunde gelegen hat: Gott, das erste Bewegende, das selber nicht bewegt wird, die Ursache der Ursachen, das Denken des Denkens, der geistige Grund alles Seins, nicht immanent der Welt, sondern getrennt von ihr.

Schon auf dem Uebergang zur ethischen und religiösen Weiterbildung des Gottesglaubens steht der Gottesbegriff des Plato. Wenn Plato als die oberste Ursache des Seins die Idee des Guten im Sinne ethischer und ästhetischer Vollkommenheit setzt und die Welt durch die Einwirkung dieser Idee auf die Materie, das μὴ ὄν — einmal auch unter Mitwirkung eines Weltschöpfers, des Demiurgen oder der Weltseele — entstehen läßt, so ist dieser Dualismus nicht rein wissenschaftlich bedingt. Aber überall war man sich darin einig, daß die alte polytheistische, mythologische Lösung der Welträtsel überwunden sei. Die Götter wurden die Weltanschauung der Masse und der Barbaren. Doch wäre diese wissenschaftliche Kritik, auch wenn die Philosophen weniger vorsichtig und konservativ gewesen wären, als sie meist waren, nicht im-

stande gewesen, den Monotheismus und Pantheismus an die Stelle des Polytheismus zu setzen, wenn nicht jene religiösen und vor allem noch sittliche Triebkräfte sie unterstützt hätten.

3. Durch ihren Einfluß insbesondere sind die drei größten Entwicklungen der Religion im westlichen Kulturkreis zustande gekommen, von denen wenigstens zwei von unmittelbarer Bedeutung für die Entstehung des Christentums waren.

Die älteste und für das Christentum wichtigste ist *die israelitische Prophetie*. Der Gott ihres Glaubens hat nichts gemein mit der pantheistischen Lebenskraft oder der deistischen Ursache der Ursachen, sondern ist der heilige und allmächtige Wille, der die Welt zu seinen Zielen führt, der eine Zukunft für sich und die Menschen will, der Gott der Weltgeschichte.

Nur in *Persien* hat sich eine ähnliche Entwicklung vollzogen, ob unabhängig von jener, ob sie beeinflussend oder von ihr beeinflußt, ob in Wechselwirkung mit ihr, das ist eine noch ungelöste Frage. Tatsächlich treffen wir auch in Persien als Religion des Zarathustra einen sittlichen Monotheismus, freilich mit stark dualistischem Einschlag, und ihm entsprechend eine lebhaft entwickelte Zukunftshoffnung. Sie faßt gleichfalls ein sittliches Weltziel ins Auge, die Ueberwindung des persönlich vorgestellten Bösen (Angra mainyu „Geist der Drangsal") und aller seiner Diener in der Geister- wie in der Menschenwelt durch den guten Gott (Ahura mazda „Herr Weisheit") und die Seinen, eine „Gottesherrschaft" — das Wort auch hier. Mit dieser Höhenlage des Gottesglaubens streiten merkwürdig altertümliche Einzelheiten, die die Breite des heiligen Buches (Avesta „Wissen") einnehmen: die Sittlichkeit ist noch ganz verworren mit der kultischen Reinheit und der Kulturarbeit des Bauern, auch ist sie streng konfessionell auf Mazdagläubige beschränkt.

In *Griechenland* hat die tiefer werdende Sittlichkeit an den Mythen und scharf umrissenen Gestalten der Götter ein Hindernis gefunden. So ist sie überwiegend nicht den Göttern der Religion, sondern der Gottheit der Philosophie zugute gekommen. *Plato* hat um der Sittlichkeit willen Homer mit seinen „Göttern" aus dem Idealstaat verbannt. Nur die „Idee" des Guten, die Vollkommenheit in jedem Sinn, das höchste, lautere Wesen, kein Gott der alten Ueberlieferung kann Gott sein. Vertieft hat Plato die Sittlichkeit nicht bloß nach der Seite der Askese der Mystik hin, worüber hernach zu sprechen sein wird, sondern auch durch eine

Veredlung des polytheistischen Menschentums zu einem Persönlichkeitsbild der großen Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit. Diese „Gerechtigkeit" steigert sich bis zu dem Grundsatz, daß der Gerechte auch seinem Feinde nur Gutes erweisen darf, Krito 10 p. 49 C, Rep. I 8. Plato ist freilich, wie alle sittliche Gesetzlichkeit, noch der Ueberzeugung, daß Erkenntnis des Guten das Gute schaffe und daß die Sittlichkeit ihre Begründung im Glücksstreben des Menschen habe, in der Befriedigung, die sie gewähre; aber diese Befriedigung ist doch in erster Linie nicht äußerlich gedacht, sondern als Harmonie des Innenlebens und als das Glücksgefühl, das Tüchtigkeit und Gesundheit des Willens dem Menschen schenken. Immerhin zeigt seine Ethik noch stark die polytheistischen Schranken: der Staat, nicht die Persönlichkeit, ist vielfach noch der Sinn des Menschen, Krito 11 p. 50 ff. Lüge zum Wohl des Staates erlaubt sich eine aufgeklärte Aristokratie dabei ebenso wie eine aufgeklärte Despotie. Knabenliebe steht ebensowenig unter einer sittlichen Beurteilung wie andere altertümliche Freiheiten des Geschlechtslebens. Selbst innerhalb des Volkes gibt es Menschen von verschiedener Sittlichkeit, Philosophen und Handwerker (*βάναυσοι*) und Sklaven, Menschen, gegen die auch die sittlichen Pflichten verschieden sind. Das alles verrät noch die Stufe des Polytheismus, die Befangenheit in der volkstümlichen Sitte.

In *Seneka* treffen wir die Entwicklung auf ihrem Gipfel. Das Polytheistische ist fast ganz abgestreift. Die Stoa hat die Persönlichkeits- und Menschlichkeitsethik hoch entwickelt, freilich mit einigen zurückbleibenden Schlacken und in den Schranken, die der Sittlichkeit hier durch die Art der Selbsterlösung gezogen sind: das Affektleben des Menschen wird von der sittlichen Forderung nicht ergriffen; es wird abgetötet. Der Weise ist ganze, geschlossene, sittliche Persönlichkeit: Gegen seine Freunde gütig, gegen seine Feinde voll Mäßigung, öffentliche und häusliche Pflichten fromm und gewissenhaft erfüllend; er hat Geduld in allen Dingen, wo es zu tragen gilt, und Klugheit, wo gehandelt werden muß. Er gibt mit vollen Händen, ist in aller Arbeit zäh und ausharrend und überwindet die Schwachheit des Fleisches durch die Kraft des Geistes. Er ist immer derselbe und in allen Handlungen sich treu, jam non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset, ep. 120. Aber auch sanft, freundlich und gütig ist dieser vollendete Cha-

rakter, dem das Gutsein zur zweiten Natur geworden ist. — Diese Güte verklärt auch die Götter. „Willst du die Götter nachahmen, so gib auch den Undankbaren Wohltaten, denn auch den Verbrechern geht die Sonne auf und den Seeräubern stehen die Meere offen" de benef. IV 26, 1. Freilich sind diese „Götter" nur die eine pantheistische Gottheit, die Weltseele: „Jupiter", der Wächter und Lenker des Weltalls, ist Seele und Geist, für ihn paßt jeder Name: Schicksal, Ursache der Ursachen, Natur, quaest. nat. 2, 45.

4. Mit der sittlichen Erhöhung der Gottesanschauung entwickelt sich die Frage nach *Gottes Gerechtigkeit* und der sittlichen Weltordnung und wird die *Theodizee* im Monotheismus endlich das Problem des Gottesglaubens überhaupt.

Schon wenn die Götter als mächtige, fast allmächtige Herren und als gerechte Wesen vorgestellt werden, also schon in jedem höheren Polytheismus, kann zwar jahrhundertelang ein Volk in der von gläubigen Menschen und heiligen Ueberlieferungen getragenen Behauptung verharren, daß es gerecht zugehe in der Welt und daß eine sittliche Weltordnung das Gute belohne und das Böse strafe; aber endlich wird doch die harte Wirklichkeit zu deutlich gegen diese durch die Erfahrung andauernd widerlegte halbe Wahrheit sprechen und sie vernichten. Dann flüchtet der Glaube an die Gerechtigkeit der Götter oder der Gottheit ins Jenseits und erwartet Totengericht und Weltgericht, Hölle, Elysium, Walhalla, Paradies und Himmelsfreuden. Oder er stellt dem guten Gott, wie der Parsismus tut, den bösen gegenüber, der Leid und Ungerechtigkeit des Weltlaufs erklärt. Vielfach aber stirbt in dieser Stunde der Gottesglaube, ehe er sich vollenden kann.

In Griechenland ist diese Entwicklung am sichtlichsten gereift. Hier haben die großen Tragiker das Problem in unvergänglichen Werken zu Ende gedacht und die Menschheit von dem Aberglauben an die gerecht vergeltende Gottheit erlöst. Sicher auch der Größte nicht, ohne die Schmerzen solcher Wahrhaftigkeit am eigenen Glauben zu erleben. *Aeschylus* freilich löst sich noch mit eherner Ruhe das Rätsel des Erbfluches, der gerade auf den stolzesten und stärksten Menschengeschlechtern ruht, mit uraltem Geisterglauben und trennt die neuen lichten Götter von den Erinnyen. Aber *Sophokles* hat die ganze Verzweiflung des Menschen geschildert, der Wahrheit und Licht und Gerechtigkeit will und dabei sich selber verstrickt sieht in das vererbte und schicksalgewollte Böse. Er beugt sich in stummer Ehrfurcht vor der gött-

lichen Größe, die kein Mensch richten soll, und verzweifelt nicht an menschlicher Güte, die nicht zu richten und nicht zu hassen, sondern „mitzulieben da ist". Aber bei *Euripides* ist dann der Zusammenbruch jäh vollendet. Der Zweifel an der Gerechtigkeit der Götter wird zum Aufschrei der gequälten Menschheit: „Sie sind nicht, sie sind nicht!" Und das Gute, es ist nur ein leerer Wahn, menschliche Meinung, wie Zeus nur die blinde Notwendigkeit der Natur oder der Menschengeist. Aus diesem Zusammenbruch flüchtet sich endlich der Dichter mit der Sehnsucht seiner Seele in das Jenseits, aber nicht in ein Gericht der Gerechtigkeit, sondern in den Zauber der Mysterien.

In Israel aber steht dort, wo in Griechenland Sophokles steht, *das Hiobbuch*. Sein unbekannter Schöpfer widerlegt die Lehre seines Volkes von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes an dem unverschuldeten Leiden des Gerechten, den er siegreich in großen Redegängen mit dem Aberglauben der „sittlichen Weltordnung" kämpfen läßt. Zum Schluß erscheint Gott selbst und bestätigt dem Hiob, daß er gerecht ist und sein Leiden keine Strafe. Auch der Dichter des Hiob ist kein Ungläubiger; er beugt sich wie Sophokles in Ehrfurcht vor der Gottheit. Von nun an treten freilich auch hier immer mehr „Toren" auf, die „in ihrem Herzen sprechen: Es ist kein Gott" Ps 14 1. Die andern klammern sich an den Gedanken des Weltgerichts und werden wie im Hellenismus reif für die Erlösungsreligionen, die das Erbe des alten Glaubens antreten.

§ 4. Die Erlösungsreligionen.

Während dem Menschen das Leiden zum Problem wird, sucht er immer drängender nach einer *Erlösung*. Inzwischen ist er aber auch feiner und hellsichtiger geworden. Die einfachen Güter der Erde, die früheren Geschlechtern den Durst nach Glück stillten und um die sie zu ihren Göttern beteten, lernt er durch die wachsende Kultur sich selber zu erwerben und durch Ordnung und Frieden zu sichern. Aber zugleich erkennt er die Unmöglichkeit, mit ihnen die Seele wahrhaft zu befriedigen. Denn alle Lust will Ewigkeit. Aber keins von den Dingen dieser Erde dauert; und die Lust an ihnen ist vergänglicher noch als die Dinge selbst. Wo solche Gefühle und Erkenntnisse wach werden, da kommt die Zeit, in welcher der Pessimismus und die Erlösungsreligionen geboren werden. In Indien war es die Stunde, in der der Buddhismus entstand. Im westlichen Kulturkreis ging man andere Wege.

1. Die Mysterienreligionen und die Mystik.

1. Unter der Erlösungssehnsucht erstarken alte Naturkulte wieder und wandeln sich um. Wenn Sterben des Menschen Los und ewige Seligkeit seine Sehnsucht ist, so wendet er sich zu den Göttern, die als Menschen starben, um als Götter zu einem ewigen Leben zu erstehen; es sind die Götter der Vegetation, des Tageslichts und der Sonne (selten des Monds), von denen die Menschen solches glauben und erzählen. Kann er sich mit ihnen vereinigen, so ist er gerettet, so wird er nach dem Tod wie der Gott selber auferstehen zu einem ewigen göttergleichen Leben. Zu dieser Vereinigung weisen ihm die uralten Sakramente den Weg. Die älteste *Mysterienreligion*, von der wir wissen, ist die ägyptische, die an Osiris und Isis anknüpft. Aus Babylon haben wir einen Mythus von der Höllenfahrt der Istar, die ihren Liebling Tamuz-Adonis aus der Unterwelt, in der Lebensbaum und Lebenswasser sind, heraufholt, und vermuten auch nach anderen Zeugnissen einen an diesen anschließenden Kult. In Griechenland hat der aus Thrakien kommende Dionysoskult sich zum Orphismus vertieft, asketische Kultgemeinden geschaffen (*οἱ ὅσιοι*) und den alten chthonischen Gottesdienst von Eleusis in einen Mysterienkult umgewandelt. Der Attisdienst aus Phrygien und der Mithraskult aus Persien, beide mit dem der großen asiatischen Göttermutter Kybele verbunden, sammelten gleichzeitig mit dem Christentum Scharen von Gläubigen um die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Alle diese Religionen haben in ihrer letzten hellenistischen Gestalt so viel Gemeinsames, daß sie deutlich als eine eigene, neue Stufe der Religion erscheinen.

Das Sakrament wird neu belebt, ja es wird zum Mittelpunkt der Religion. Denn überall handelt es sich nicht bloß um die Einführung in den Mythus (*μυστήριον*) des Gottes und hier und dort um das Schauen eines Abglanzes ewiger Seligkeit, sondern sucht man das Einswerden mit dem Gott oder das Eingehen des Gottes in den Menschen, jedenfalls eine wirkliche, sinnlich-übersinnliche Vereinigung mit ihm durch Riten mit stofflicher Unterlage. Da gibt es, aus urzeitlichen Blutbräuchen und „Reinigungen" entwickelt, *Bluttaufe* und mancherlei *Wassertaufen*. Da beleben sich die Gedanken vom Opfermahl, in dem man *die Gottheit* selber zu *essen* und zu *trinken* glaubt; man genießt sie in „übernatürlichen" Speisen und Getränken oft von berauschender Wirkung. Man erlebt sie spürbar in der *Ekstase*, die durch allerlei künstliche Mittel,

Tanz, Musik und Rausch, schließlich durch geistige Suggestion und Autosuggestion in Grotten und geheimnisvollen Tempeln erzeugt wird. Noch primitiver sind die Bräuche, in denen die Vereinigung mit der Gottheit *geschlechtlich-sinnlich* dargestellt oder wirklich begangen wird. Und neben diese Liebesvereinigung der Seele — ursprünglich auch des Körpers — mit der Gottheit tritt der Glaube an eine *Neugeburt* des Menschen aus göttlicher Erzeugung, eine *Wiedergeburt*, die gleichfalls in Handlungen dargestellt wird, häufig auch als ein *Sterben* und *Auferstehen* des ins Grab und ins Jenseits Eingehenden und aus ihm wieder Zurückkehrenden.

Sittliche Gedanken sind dabei, jedenfalls in der älteren Zeit, nicht zu bemerken. Ja die Andeutungen der Kirchenväter, eines Clemens und Augustin, oder Schilderungen wie die Lucians in De dea Syria zeigen, wie noch zu später Zeit die geschlechtlichen Altertümlichkeiten oft in wirkliche, manchmal widernatürliche Ausschweifungen übergingen, für die der Name der Weihen „Orgien" sich bis auf diesen Tag erhalten hat. Die Askese, die in manchen Mysterien eine Rolle spielt, von ihren einfachen Formen des Fastens an bis zu den furchtbaren Rasereien der Selbstentmannung im Dienste des Attis, ist nicht Sittlichkeit; sie ist rein kultisch gemeint, Reinigung von „Unreinheit", Bereitmachung für die Vereinigung mit der Gottheit. Man will nicht auf seine Tat gestellt sein, sondern ein *sicheres* Mittel haben, dem Gericht zu entgehen. Bekannt ist der im Altertum oft wiederholte Ausfall des Diogenes gegen die Mysterien, die dem „geweihten" Dieb die Seligkeit versprechen, den „Epaminondas" aber, weil er ungeweiht ist, davon ausschließen. „Selig sind", wie der Demeterhymnus sagt, „die Menschen, die geschaut haben; wer aber unteilhaftig ist der Weihen, der wird nicht gleiches Los haben nach seinem Tode im dumpfen Dunkel des Hades". „Ihnen allein", heißt es bei Sophokles, „ist dort im Hades das Leben ein Leben, den andern aber ist dort alles Qual." Ob einige späte Stellen wirklich davon sprechen, daß den Mysten auch sittliche Pflichten auferlegt wurden, ist fraglich.

In den Mysterien löst sich die Religion vom Volk und wird Sache des *Einzelnen*, der sich einweihen läßt. Mag auch Eleusis ursprünglich davon am wenigsten gehabt haben — man nahm nur Griechen auf, und die Weihen dort verpflichteten zu nichts —, meist sind diese Kulte durch die Völker gewandert; sie haben die, die sich ihnen anschlossen, in eine neue Gemeinschaft hineinge-

stellt, die über das Leben in die Ewigkeit dauern sollte und ein neuartiges Leben verlangte. So tritt auch hier *die Gemeinde* in die Geschichte ein, deren größte Verkörperung dann die Kirche geworden ist.

2. Langsam haben sich die Mysterien unter dem Einfluß höherer Bildung und Gesittung, vornehmlich des griechischen Geistes verinnerlicht und versittlicht und gleichzeitig selber auf die Entwicklung der Religion in Griechenland gerade bei den tiefsten Menschen bestimmend eingewirkt. Wir haben schon gesehen, wie sich bei den Tragikern, vor allem bei Euripides, die Sehnsucht nach religiöser Gewißheit aus dem Zweifel zu den Mysterien flüchtet. Wichtiger noch für die Aufnahme der fremden Religion in das Volksbewußtsein und endlich in das ganze abendländische Geistesleben war, daß Plato die Mysterien zur *Mystik* vertiefte und vergeistigte. Neben dem sittlichen Gestalter Plato, der dem Leben und seinen Gemeinschaften zugewandt ist, steht ja der andere *Plato*, der Pessimist und Erlösungsgläubige, der des Lebens Geheimnis in dem orphischen Wort erklärt findet, daß der Leib das Grab der Seele sei und dem die Ethik zur Askese wird, zu dem Versuch, die Seele soviel als möglich von dem Leib zu trennen. Seine Innerlichkeit hat die Mysterien verklärt und die orphischen Jenseitshoffnungen zu dem Gedanken des ewigen geistigen Verkehrs mit allen Großen und Guten der Erde erhöht. Er hat auch die Ekstase umgewandelt in die reine Seligkeit der denkenden und liebenden Schau des Ewigen (*θεωρία*).

Zeugnisse dafür, daß die Mysterienreligionen auf diese Verinnerlichung und Versittlichung eingegangen sind, haben wir erst aus nachchristlicher Zeit. Allein die religiöse Sprache, die Philo, Paulus und Johannes — und jeder wieder mit voller Eigenart — sprechen, aber auch allerlei bei ihnen nur aus dem Untergrund der Mysterienreligion zu erklärende Anschauungen und selbst Tönungen der Frömmigkeit setzen voraus, daß schon in den letzten Jahrhunderten vor Christus, mindestens aber zu ihrer Zeit, die *Verklärung der Mysterienkulte zu einer innerlich erlebten Mystik* eingesetzt hatte. Die alten rohen Bräuche sind für diese Mystik Bilder der Andachtsprache geworden. Die Gedanken von Wiedergeburt, Gotteskindschaft und Liebesvereinigung der Seele mit Gott sind von da an die Formen, in denen sich jede Erlösungsreligion auszusprechen geglaubt hat. Auch in außerchristlicher Mystik muß bereits die Andacht und die innere Schau neben die

Ekstase und die sinnliche Vergottung im Kultus getreten sein wie das Gebet und die sittliche Reinheit neben die kultischen Reinigungen. Zu einer vollen Verklärung hat sich jedoch keine dieser Religionen hindurchgerungen; das uralte Vorsittliche in ihren Schaustellungen und Bräuchen war meist zu mächtig, auch wenn die Gläubigen hier wie sonst über ihre eigenen Götter hinausgewachsen waren.

Die *Hauptdarstellungen* der einzelnen M. sind: ERohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen [5 6] 1910. — ADieterich, Nekyia [2] 1913. — OKern, Die griech. Mysterien der klass. Zeit 1927. — FCumont, Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra 1899, 1896, 2 Bde. — Die kleine Darstellung in: FCumont, Die Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich [3] 1923, enthält keine Quellen. — HHepding, Attis, seine Mythen und sein Kult 1903. — RReitzenstein, Poimandres 1904 (Hermetische Literatur und „ägyptische Mysterien"). — HZimmern, Der babylonische Gott Tamuz, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 20, 1909. — WBaudissin, Adonis und Esmun 1911. — MDibelius, Die Isisweihe bei Apuleius 1917. — Den *kultischen Sprachgebrauch* hat ADieterich gesammelt und gedeutet in: Eine Mithrasliturgie [2] 1910. — Die beste zusammenfassende Darstellung (mit vielen Literatur- und Quellenangaben) FrCumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch [2] 1914. — Charakterisierung mit besonderer Herausstellung der Beziehungen zum Christentum: RReitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen [3] 1927. — CFGHeinrici, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament 1918. Dazu Reitzenstein, GGA 1918, 7. 8., und EPosselt in Berliner Phil. Wochenschrift 1919, 49. 50. — Populär: JLeipoldt, Sterbende und auferstehende Götter 1923.

Eine neue Wendung hat die Erforschung der Mysterienreligion dadurch genommen, daß Reitzenstein auch in Persien, von der neu erschlossenen Literatur der Manichäer und der Mandäer zu den Gathas Zarathustras rückwärtsgehend, ein Mysterium aufdecken zu können geglaubt hat, das von ganz entscheidendem Einfluß auf andere M. und insbesondere auf das Christentum, vorzüglich das johanneische, gewesen sein soll. Hauptschriften: Das iranische Erlösungsmysterium 1921; Iranischer Erlösungsglaube, ZnW 1921; Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, Hist. Zeitschrift 1922; und mit HHSchaeder, Studien zum antiken Synkretismus 1926. Auch Hell. Myst. [3] 1927. — Vgl. jetzt dagegen EWaldschmidt und WLentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1926, 4. — (Die Schriften über die Bedeutung dieser Arbeiten für die joh. Frage s. dort.) Vgl. noch § 78.

2. Die eschatologische Erlösungsreligion (Apokalyptik).

In ganz entgegengesetzter Weise befriedigt die eschatologische Erlösungsreligion die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung aus

dem Leid des Lebens, nämlich durch die Hoffnung auf eine *Erneuerung der ganzen Welt* in das erste, goldene Zeitalter, in die Reinheit und Schönheit des himmlischen Paradieses. Hier wird auch nicht, wie in der Gesetzesreligion, an ein Gericht über den einzelnen gedacht, sondern an eine Erlösung der Welt, die mit *Notwendigkeit* kommt und deren Kommen *errechnet* werden kann. Je trüber die Gegenwart ist, desto stärker flammt die Hoffnung auf; gerade die Leiden und Enttäuschungen der Zeit sind „Zeichen" dafür, daß es nun nicht lange mehr währen kann, daß man unmittelbar vor der Wiederkehr des goldenen Weltalters und seiner Herrlichkeit steht. Oft erwartet man auch, daß die Welt zuvor noch tiefer sinken müsse, und berauscht sich an Unheilsprophezeiungen. Die Sterne werden aus ihren Bahnen geraten und vom Himmel fallen, die Sonne verliert ihren Schein, der Mond wird verfinstert, „wie Blut", schreckliche Naturereignisse und furchtbare mörderische Kämpfe, die sich bis in die Familien und Häuser erstrecken, vernichten die blutbefleckte und haßsüchtige Menschheit. Die Welt kehrt zurück in das „uranfängliche" Schweigen und ins Chaos. Auf diesem Untergrund hebt sich die goldene Zeit der Fülle und des Friedens nur um so leuchtender und tröstlicher ab.

Voll ausgebildet liegt uns dieser Glaube bis jetzt nur in zwei Religionen, in den Parsismus und in das Judentum eingebettet, vor, und zwar in so enger Verwandtschaft auch der Einzelheiten, daß wie beim Gottesglauben so auch hier eine Abhängigkeit der einen von der anderen Religion schon öfters nachzuweisen versucht worden ist. Allein wenn auch vieles für die Abhängigkeit der jüdischen Eschatologie von der persischen spricht, so ist doch wohl zu beachten, daß schon die alte Prophetie Israels lange vor dem Auftreten der Perser in der Weltgeschichte die eschatologische Erlösungsreligion kennt und bezeugt. Schon Amos tritt gegen eine Erwartung eines glänzenden „Tages Jahves" auf. Hosea malt besonders den Gedanken aus, daß in Zukunft auch die Tiere Frieden halten, bezwungen durch einen Bund Jahves mit ihnen 2 10 ff., ein Zug, der wieder in dem Zukunftsgemälde in Jesaia 11 so lebendig hervortritt. Aus Israel stammen diese Schilderungen des goldenen Zeitalters und Paradiesbilder nicht. Die Propheten spielen auf sie nur wie auf etwas Bekanntes an. Diese Hoffnungen müssen daher älter sein als die israelitische Prophetie und die Religion des Avesta. Auch von ägyptischen Propheten sind Unheils- und Heilsweissagungen apokalyptischer Art seit alter Zeit verwandt worden.

wie denn auch in Babylon und Aegypten gewisse Könige ihren Regierungsantritt feiern oder bei ihm gefeiert werden mit Worten und Schilderungen, die dem gleichen Bilderkreis entnommen sind. Wenn nun andrerseits im ältesten Griechenland bereits der Mythus vom goldenen Zeitalter bekannt ist, so weist alles darauf hin, daß die eschatologische Erlösungsreligion irgendwo in den alten Kulturen Vorderasiens entstanden ist. Sie hat in dem jugendlichen persischen Volk eine durchaus sittlich-freudige Wendung erhalten; sie ist hier die Verkündigung des Sieges des Guten. Von den Propheten ist sie manchmal bekämpft, manchmal in den Dienst ihrer sittlichen Gedanken gestellt worden. Sicher ist sie in ihrem ursprünglichen Sinn als Erlösungshoffnung in breiten Strömen ins Judentum eingedrungen, als es in den Jahrhunderten der Fremdherrschaft reif wurde für den Pessimismus und die Erlösungsreligion überhaupt.

Wichtig sind noch besonders folgende Züge an ihr:

1. Sie hängt irgendwie mit der *Astrologie* zusammen und ist deren Verbreiterin geworden. Sowohl in Persien als in Israel rechnet man die Unheils- und die Heilszeit in bestimmten Zeitabschnitten aus, bald nach der Sieben-, bald nach der Zwölfzahl, und das „tausendjährige" Reich hat hier seine ursprüngliche Stellung. Aus astrologischen Fachwörtern erklärt sich ein gut Teil der Formeln dieses Glaubens an den strahlenden, sterngleichen Aufgang (ἐπιφάνεια) des Heils in der „Höhe".

2. Die Heilszeit wird meistens gedacht als das Werk eines *Heiland-Königs*, der aber nichts anderes ist als der Abglanz eines ursprünglichen *Heiland-Gottes*. Gerade in bezug auf ihn ist die Kette unserer Belege fast lückenlos, eben weil schon im alten Aegypten und Babylon wirkliche oder schmeichlerische Verehrung der Könige die Züge dieses Heilandkönigs auf die Herrscher übertragen hat. Im AT haben wir in gewissen Psalmen und Worten den gleichen „Hofstil"; auch auf Jahve sind die Titel dieser Heilandgötter übertragen. Als sein Name taucht auch zuerst der *Name* dieses Erlösergottes auf: מוֹשִׁיעַ, persisch saošjant, griechisch σωτήρ, der „Heiland", der aus der Weltvernichtung sein Volk oder die Menschheit rettet. Dann finden wir den Titel und den ganzen Sprachgebrauch bei den hellenistischen Königen in Aegypten, den Ptolemäern, die sich mit dem Beinamen Soter oder auch mit dem gleichbedeutenden Epiphanes, der „Erscheinende", schmücken. Das machen ihnen bald die Syrerkönige nach (Antiochus Epiphanes).

Endlich wird der Sprachgebrauch des Heilandsglaubens auf die römischen Kaiser übertragen. Ein bedeutsames Stück aus ihm ist die Erzählung von der übernatürlichen Geburt und wunderbaren Erhaltung des Heilandkindes, die wir jetzt fast lückenlos von Sargon I. in Babylon über Moses und Kyros, Romulus und Remus bis zu Augustus und Jesus verfolgen können.

3. Während man sich wohl hüten muß, diese Heilandsgestalt mit den Göttern der Mysterien zusammenzubringen, hängt sie dagegen mit einer anderen Hoffnung sehr enge zusammen, mit der Erwartung des kommenden „*Menschen*" oder „*Menschensohns*". Im Buch Daniel ist er als Symbol für das Volk Israel und seine kommende Herrschaft verwandt 7 13 22 27 (nicht erfunden!). In den Bilderreden des Buches Henoch tritt dann die Gestalt „wie ein Menschensohn" als der himmlischeHeilsmittler deutlicher hervor (von 46 an), und im 4. Esra (13) sind noch stärkere mythologische Züge von ihm erhalten: der Feuerstrom, der aus seinem Munde kommt und die Feinde vernichtet, sein Aufgehen und Aufstrahlen aus dem Herzen des Meeres usw. Diese Gestalt trägt also die Züge des gigantischen göttlichen Urmenschen an sich, über den die Zeit so viel grübelte, von Persien, den ägyptischen Mysterien und Philo an über Paulus hin bis zu den gnostischen Sekten. Der Urmensch wird wiederkommen als der Heilsbringer der Endzeit, das ist der ursprüngliche Gedanke vom „Menschensohn".

4. *Erlösungen* waren diese Hoffnungen darum, weil sie den *Schicksalsglauben* mit seinen eigenen Mitteln überwanden. War das Leiden Verhängnis, Zwang der Götter und der Gestirne, eine weit verbreitete Meinung, die den Pessimismus erst in einer Weltanschauung auf seinen Gipfel führte, so lag Erlösung in der Gewißheit, daß dieselben Gestirne, dieselben mit Allmacht sich aufdrängenden Schicksalsgewalten zu einem Umschwung aller Dinge führen *müßten*. Die Lehre von den Weltzeiten und ihrem streng gesetzlichen Ablauf wirkte, in dieser Weise zu Ende gedacht, befreiend, wenn auch die Apokalyptik meist in eine unklare Vermischung mit der ethischen Religion trat und den Heilserwerb des Einzelnen oft von seinen guten Werken und gerechten Taten abhängig machte.

Die Entdeckung der Heilandsreligion ist ganz allmählich erfolgt. HGunkel hatte in „Schöpfung und Chaos" 1895 auf den Urmenschen und dann (ZwTh 1899, S. 582–90) auf den Menschensohn in diesem Sinne hingewiesen. — Dann wurden die Kalenderinschriften von Priene und Halikarnaß durch

Mommsen und UvWilamowitz-Möllendorff herausgegeben (Mitteilungen d. D. Arch. Instituts Athen 1899, S. 275—93), von AHarnack sogleich in ihrer Bedeutung erkannt (Als die Zeit erfüllt war, Chr. W. 1899, 1900), obwohl er früher die Lösung des Soter-Problems in andrer Richtung gesucht hatte (Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte 1892), Mission (S. 11, 3) I S. 115—35. — Dann hat PWendland das Material sorgfältig gesammelt und beleuchtet (*Σωτήρ*. ZnW 1904, und Hell. Kultur). — Andrerseits hatte die Philologie in der Arbeit an Vergils 4. Ekloge das gleiche Material kennen und werten gelernt. — Die Spekulationen vom Urmenschen behandelten Reitzenstein (Poimandres), Bousset, Gnosis s. S. 13, n. — Endlich hat HGressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, die entscheidenden Gesichtspunkte an dem Stoffe des A. T.s und der Keilinschriften geltend gemacht. Vgl. ChrJeremias, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige (Der alte Orient 1919). — Eine ausgezeichnete knappe Uebersicht bietet Lietzmann, Der Weltheiland 1909. — WBrückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland, RgV 1904. — Zur Astrologie: HGressmann, Die hellen. Gestirnreligion 1925.

In der alten Fragestellung bieten das persische Material im Vergleich mit dem jüdischen: EStave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898. — Böklen, s. S. 11, h. — Durch Reitzensteins neue Arbeiten s. S. 25) ist die Frage nach der Bedeutung der persischen Eschatologie überhaupt in den Vordergrund getreten. Er sucht nun in Persien die Heimat des Urmenschen und vGall (s. S. 12, h) bestreitet ganz die Apokalyptik in Babylon und Aegypten sowie bei den vorexilischen Propheten. Alles wird, weil persisch, spät. Mir scheinen die Gründe nicht durchschlagend. Für das Christentum ist die Frage nicht bedeutsam; wichtiger, daß eschatologische und Mysterienreligion unklar vermengt erscheinen. — Zur Geburtsgeschichte und Apokalyptik im Hellenismus jetzt das Beste: ENorden, Die Geburt des Kindes 1924.

3. Die Religion der sittlichen Selbsterlösung vom Leid: die Stoa.

Einen dritten Weg ging die Stoa, die wir vorhin als sittliche Religion betrachtet haben. Sie ist auch Erlösungslehre, und zwar eine grundandere, wenn sie, zumal Seneka, auch manches von der Mystik überkommen hat. Auch ihre Frage ist: Wie werde ich erlöst vom Leid? Und sie antwortet darauf ähnlich wie der Buddhismus: Zuerst durch die *Erkenntnis*, das alles Irdische eitel ist. „Kinder, Ehren, Reichtümer, ein schönes Haus und eine edle und schöne Gattin, alles ist nur geliehenes Tafelgerät", ad Marc. 10. Zu der Erkenntnis hat aber zweitens zu treten die *Zucht* des *Willens*. Der stoische Weise, dessen Idealbild wir vorhin kennengelernt haben, ist auch der ganz glückliche Mensch, weil er ganz unerschütterlich (*ἀταραξία*) und darum ein freier Herr aller Dinge ist (hinc illa beata vita, secundo defluens cursu, arbitrii sui tota, ep. 120). Ihn kann kein Unglück brechen, er sehnt sich aber auch

eigentlich nicht nach einem Jenseits. Die Töne, die bei Seneka aus dieser Sehnsucht stammen, sind platonisch-mystisch. Stoisch ist es, von der erlösenden Kraft der Erkenntnis und des sittlichen Willens aus das Leben freudig anzusehen und die große Frage der Theodizee so zu lösen, daß darauf aufmerksam gemacht wird, wie das Leiden, vom sittlichen Willen aufgenommen, eine Erziehung zur eigentlichen Menschlichkeit, zur Mannhaftigkeit der Seele wird. Gott liebt seine Kinder mit väterlicher Kraft, nicht mit mütterlicher Schwäche, fortiter amat, de prov. 2. Dabei tritt die Schuld durchaus gegen das Leid zurück, trotz klarer Sündenerkenntnis — peccavimus omnes, de clem. 1, 6; de ira 1, 14; 2, 27. Man will nicht von der Schuld erlöst sein, sie wird durch den sittlichen Willen überwunden, sondern vom Leiden. Und eben dies wird bewirkt durch Ertötung der Affekte. Die Stoa sieht das Ideal des Menschen ganz und gar in dem großen Mann, der im Heldentum des Willens fast erstarrt ist. „Wenn du einen Menschen siehst, unerschrocken in Gefahren, unberührt von Begierden, der, im Unheil glücklich, mitten in Stürmen voll Seelenruhe, von einem höheren Orte die Menschen, auf gleicher Stufe die Götter sieht, wirst du ihn nicht anbeten müssen, wirst du nicht sagen: Das ist mehr und Größeres, als daß man es dem Körper ähnlich glauben könnte, in dem es lebt; hier ist göttliche Kraft herabgestiegen?“ ep. 41.

Nicht alle Stoiker vermögen gleich starke religiöse Töne anzuschlagen wie Seneka. Epiktet ist dafür zu nüchtern, bei Mark Aurel geht das Trachten nach der Unerschütterlichkeit der Seele oft in eine philiströse Besorgnis um seine Ruhe über; doch ist auch bei ihnen die Stoa Religion. Auch bei Seneka fehlen übrigens gewisse altertümliche Minderwertigkeiten nicht, so die Empfehlung eines „kleinen Rausches“ zur Selbsterlösung de tranqu. anim 15 und vor allem des Selbstmords, den man doch als eine zu bequeme Art, sich dem Leide zu entziehen, hätte verurteilen müssen. Aber im ganzen ist die Stoa tiefer und fromm. Die Erlösung wurzelt wirklich in dem Glauben, daß über der Welt eine Vernunft waltet, die dem Menschen hilft; man lebt ihr gemäß, der Natur gemäß, wenn man sittlich lebt. Man ordnet sich ein in das große Ganze als ein Beamter und Soldat des Weltalls; man hat einen Posten. Und indem man sich selbst erlöst, dient man der Welt und ihrer Harmonie.

4. Die Sehnsucht nach Erlösung von Sünde und Schuld.

Alle diese Erlösungen hielten dann nicht vor, wenn das Gefühl, dem Seneka so stark Ausdruck gegeben hat, überhand nahm: peccavimus omnes. Was half es, wenn man auch gewiß war, daß die Heilszeit anbrechen werde, und man fühlte, daß man durch den Druck der Schuld von allem Heil und Frieden getrennt war? Konnten die Askese und die seltsamsten Sakramente wirklich der Stimme des Gewissens Schweigen gebieten? Und was half aller Aufruf des Stoikers an den Willen und sein Glaube an die Erlösung durch das „Du sollst, deshalb kannst du", wenn das „Wir sind allzumal Sünder" einmal nicht mehr als Entschuldigung genommen wurde, sondern sich umwandelte in das Entsetzliche: Wir können nicht! Gerade die krampfhafte Steigerung der „Reinigungen", der Sakramente und der Askese zeigt an, daß sie die Seelen unbefriedigt lassen. Die hellenistische Frömmigkeit jener Tage macht den Eindruck, auf dem Punkte zu sein, auf dem der Brahmanismus mit seinen Peinigungen und asketischen Uebungen war, als Buddha kam. Mit Steigerungen der alten Mittel sollte hier eine Krisis überwunden werden, die nur auf ganz neuem Wege geheilt werden konnte. Die Erlösung dieser Schuldgefühle kam durch das Christentum. Ehe wir aber zu ihm übergehen, müssen wir den Mutterboden, dem es entstammt, das Judentum, noch genauer kennen.

§ 5. Die jüdische Religion vor dem Auftreten des Christentums.

Lit. S. 10, l und S. 38, 5. — ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [4] 1901—09, 3 Bde.. - · WBousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [3] 1926 (hrsg. v. Gressmann in Lietzmanns Handbuch). — Holtzmann, Staerk s. S. 14. — FWeber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, hrsg. v. FrDelitzsch und GSchnedermann 1897. — GKittel, Die Probleme des Spätjudentums und des Urchristentums 1926, und: Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus 1927. — Zu Philo: Leisegang s. S. 13, m und Philon. Opp. edd. Cohn-Wendland, VII Indices; außerdem vor § 103. — HWindisch, Die Frömmigkeit Philos 1909. — JKoeberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christus 1905. — Zur Messiaserwartung s. Literatur S. 29, 38 und vor § 32—36. — EHühn, Die messianische Weissagung des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumin I 1899. — PVolz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903. — ESellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung 1909, BZStrFr —. vGall S. 12, h.

1. Die Religion des jüdischen Kirchenstaates, aus der das Christentum hervorgegangen ist, zeigt als ihren Grundzug den *sittlichen Monotheismus* der Propheten zur *Gesetzlichkeit* erstarrt. Das heilige Buch, auf dessen Grund sich unter Esra und Nehemia nach der Rückkehr aus Babylon Staat und Religion neu einrichteten, ward als Codex juris divini Grundgesetz des Lebens. Andere Offenbarung Gottes wird je länger, je seltener geglaubt. Man lebt von dem „Gesetz". Theologen und Juristen, die Schriftgelehrten, „erklären" es für das Volk; denn es besitzt das Buch nicht und spricht nicht mehr seine Sprache, sondern aramäisch. Alles gründet sich auf den Gedanken der Vergeltung: „Treu ist Gott denen, die ihn wahrhaft lieben." Wer das Gesetz hält, ist ein Gerechter und wird das Leben aus dem Gesetz haben Ps Salomon 14 Joh 5 39 Röm 10 5. Der Gedanke vom Weltgericht kommt auch hier auf und wird ganz wie draußen in den Formen eines großen Gerichtshofes ausgemalt. Aber alles ist für den einzelnen gedacht: er wird gerichtet nach seinen Taten und, wenn freigesprochen, gerechtfertigt, *δικαιωθείς*, ein צַדִּיק, nach seiner Gerechtigkeit auf Grund des Gesetzes gerettet.

Daneben aber steht in ihrer ganzen Kraft und Altertümlichkeit die *Nationalreligion* mit ihrem Glauben an die natürliche Zusammengehörigkeit von Volk und Gott und ihrer Hoffnung auf die Rettung aller Abrahamskinder in das Reich des kommenden Messias oder Gottes. Noch Johannes der Täufer setzt, wie Jesus und Paulus, diesen Glauben als das Grundgefühl jüdischer Frömmigkeit voraus und bekämpft ihn Mk 3 9 = Lk 3 8. *Reste noch früherer Stufen* sind zahlreich in diesem sittlichen Monotheismus. Will man in die Religion eintreten, so muß man das alte Stammeszeichen, die Beschneidung, annehmen. Man betet zu dem Weltengott im Tempel auf Zion oder nach Jerusalem gewandt und bringt ihm Opfer auf dem blut- und fettriefenden Altar. Noch bleiben die alten Vorstellungen von Rein und Unrein; die Gebote über Speisen, Gewänder und Waschungen steigert man sogar ins Ungeheuerliche, um nur ja das Gesetz zu halten. Die Mischehe mit dem Nichtjuden ist Treubruch an dem Vatergott Mal 2 10 f.; so wird selbst dieser Gottesname eng auf den Juden bezogen Pirke Aboth 3, Ps Salom 17 27. Unsicher schwankt auch das fromme Gefühl zwischen Vertrauen und Furcht hin und her; die Furcht überwiegt, mit Vorliebe nennt man sich Gottes Knecht. Auch der Polytheismus ist nicht ganz geschwunden. Man glaubt immer noch

an das Dasein der anderen Götter, wenn sie auch bloß „Engel der Völker" sind, sogenannte Herren und Götter 1 Kor 8 5; „der Herr ist nur der höchste Gott *θεὸς ὕψιστος*, freilich auch der „einzige", der „wahre" und „lebendige" Gott.

Andererseits hat sich der *Monotheismus* der Propheten aber auch *weiter entwickelt* und steht auf dem Uebergang zu einer sittlichen Menschheitsreligion. Sie hat die stoischen Gedanken vom Gewissen und vom natürlichen Sittengesetz, das allen Menschen gleich ist, aufzunehmen begonnen und schickt sich auch äußerlich durch eine eifrige Mission an, menschheitumfassend zu werden. Besonders die Weisheitsliteratur hat den Gedanken gebildet, daß Gott auch der Gott der anderen Völker und ihnen aus seiner Schöpfung erkennbar sei (Sap Salom 13 f.). Philo, de decal 9. 11, de septen 22 M II 295, hat mit der jüdischen Sage gelehrt, daß das Gesetz am Sinai durch wunderbare feurige Zungen allen Völkern mitgeteilt worden sei. Auch der Gottesbegriff hat sich erhöht ins Jenseitige und — wenigstens im Alexandrinismus — auch ins Geistige. Freilich war das für die lebendige Frömmigkeit nicht immer ein Glück. Denn Gott erscheint nun oft als die weltferne unerforschliche Macht, die sich nur durch *Mittlerwesen* verständlich machen und in den Weltlauf eingreifen kann. Dadurch gewinnen die alten Mythologeme der *Engel*, der *Name* und der *Geist Gottes* wieder ein starkes Leben; und der Glaube an neue Mittler, an die *Weisheit* Gottes und seine *Glorie δόξα*, bildet sich aus. Endlich wird von Philo der *Logos* übernommen und mit der jüdischen Engellehre vereinigt, zusammen mit dem Deismus der Philosophie, mit dem sich freilich auch die Verflüchtigung des prophetischen Gottesglaubens in die kausale Gottesidee einstellt.

Das *Ethos* ist reich entwickelt. Hauptantrieb zum Guten ist die Furcht Gottes, und das Streben, vor ihm bestehen zu können. Man tut das Gute aber auch, weil das klug und nützlich ist („Weisheit"). Die sittliche Forderung ist eng und mit den rituellen und gesetzlichen Gedanken so vermischt, daß man in Gefahr kommt, sich mit dem Kultischen und dem Buchstaben von dem Geist des Gesetzes zu entbinden.

Auch das Judentum stand in der Zeit, da das Christentum aus ihm geboren wurde, an einer Religionswende. Neues will in ihm erwachen, das schlecht Verbundene schickt sich an auseinanderzubrechen, und Fremdes wird übernommen.

2. Die *eschatologische Erlösungsreligion* ist in breitem Strom in

das Judentum eingezogen (S. 26 f.). Freilich sind nicht alle Kreise des Volkes von ihr ergriffen worden; die Weisheitsliteratur ist fast ganz frei von ihr. Nur in den „Apokalypsen", jenen „Offenbarungsbüchern", in denen die Himmelswelt als erlebte Schauung des Propheten geschildert und die Zukunft von göttlichen Wesen mitgeteilt wird, tritt sie beherrschend auf. Ihre Einzelheiten werden hier übergangen, weil sie uns im Christentum immer wieder als übernommenes Vorstellungsgut begegnen werden. — Mit der Apokalyptik kam der Schicksals-, der Geister- und der Teufelsglaube. Aber man nahm das alles nur, weil man reif war durch den *Pessimismus*. Schwermütige Stimmungen erwuchsen aus der äußeren und inneren Lage des Judentums fast mit Notwendigkeit. Die Geschicke des Volkes entsprachen so gar nicht den Hoffnungen, die man auf die strenge Durchführung des Gesetzes zu gründen berechtigt schien. Weshalb ist Israel den Heiden hingegeben zur Schmach? Das wird jetzt das ewige Lied der Klage 4 Esra 4 23 3 27—36. Es gab Zeiten, die Tage der Makkabäer, da Israel noch einmal aufatmen konnte; aber ehe es sich erholte, lag auf ihm das eiserne Joch der Römer, von dem es kein Entrinnen mehr gab. „Das Gesetz unserer Väter ist vernichtet, die geschriebenen Satzungen sind nicht mehr; wir schwinden aus der Welt wie Heuschrecken, unser Leben ist wie Rauch" 4 Esra 4 23 f. Und dabei hatte man, und nicht mit Unrecht, das Gefühl, daß man besser war, ernster und reiner als die Herren der Welt. Wie ließ sich das mit der Gerechtigkeit Gottes vereinigen? Kein Wunder, daß die Stimmung immer trüber ward. Unter ihrem Druck ist das Volk für den Dualismus reif geworden.

Das Wichtigste ist dabei nicht das Auftreten des Satans, der im AT zuerst als Ankläger des Volkes beim himmlischen Gericht (Zacharia 3 1 f.), dann in dem Vorspiel des Hiob, endlich in der Chronik dort erscheint, wo in den alten Quellen eine schlimme Wirkung von Gott ausgesagt war. Bedeutsamer noch war die Einführung des Mythus vom Sturz der Engel, die Gott als Hüter der Völker eingesetzt hatte. Denn in diesem Mythus spiegelt sich die Stimmung gegenüber der Welt und der herrschenden Weltmacht am klarsten ab. Sie sollte Gottes Dienerin sein, aber sie ist es nicht mehr; die Völkerengel sind abgefallen von Gott und bedrücken sein Volk. Man hat den Glauben an die Welt und die Möglichkeit, in ihr das Glück zu finden, verloren. Die Zuversicht der Propheten, die die eschatologische Erlösungsreligion, wo sie sich ihr zuwand-

ten, ins Diesseitige und ins Israelitische — ein König aus Davids Geschlecht — gewandelt hatten, ist dahin. Die Welt ist alt und böse geworden, schwach und hinfällig Apk Bar. 21 13 ff. 48 4 ff. 54 4 Esra 5 50—55 4 27 33.

Die innere Lage der jüdischen Frömmigkeit verstärkte den Pessimismus ins Ethische, indem sie die Aufmerksamkeit immer nachdrücklicher auf das Mißverhältnis lenkte, das im Menschen selber zwischen dem Gesetz und dem Triebleben besteht. Freilich die Weisheitsliteratur ist im allgemeinen sehr zuversichtlich: sie denkt wie der griechische Intellektualismus, man müsse das Gute nur wissen, so werde man es auch tun, weil es ja als das Glück des Menschen eingesehen werden könne, und Glück will jeder. Allein es finden sich selbst in ihr doch schon tiefere Töne, und sie werden in andern Menschen mächtig und immer mächtiger. Nirgends ist die *Erkenntnis der Schuld* so stark und quälend geworden wie im Judentum. Denn wenn die Gesetzesreligion auch in Leichtsinn, Sophistik und Heuchelei ausschlagen kann, so erzieht sie doch die Ernsten zu einer straffen Selbstzucht und eindringenden Selbstbeobachtung, die sich bei intellektualistischen Oberflächlichkeiten nicht mehr beruhigt. Männer wie Paulus oder der Verfasser des 4. Esra sind des Zeugen. Auch hier schreitet man zum Dualismus fort, wenn auch nur zu einem verschleierten, wie er diesem starken Monotheismus allein möglich war. Das Judentum hat den Mythus vom verlorenen Paradies, der in Gen 3 noch allein dies und nichts anderes bezeichnet, in die Lehre vom Sündenfall durch die Verführung des Teufels umgebildet und das Böse im Menschen als ruhend gedacht auf der Vererbung eines „bösen Keimes" in dem „Fleisch" des Menschen, also in seiner natürlichen Anlage gesucht. „In Sünden empfangen und geboren", so klagt schon Ps 51, aber er meint es noch als Entschuldigung; die Späteren sprechen so in Verzweiflung, wenigstens Baruch, Esra und Paulus, Apk Bar 23 4 54 15 4 Esra 3 7 f. 20 ff. 7 48 Röm 5 12. Der Siracide 25 24 und die Weisheit Salomos 2 24 nehmen es leichter.

In solcher Erkenntnis gab die Hoffnung auf das überschüssige Verdienst der Gerechten, der „Anwälte" (*παράκλητοι*), wie sie der Gesetzesreligion möglich ist, einen kleinen Trost 4 Esra 8 25 ff. 14 14 18 20. Viel mehr aber bedeutete die eschatologische Erlösungsreligion. War die Lage des Volkes verzweifelt, so war nach der Lehre der eschatologischen Religion das *Heil näher als je*. War die Sünde des einzelnen unausrottbar: das Kommen des Herrlich-

keitsreiches hing nicht von ihm ab, sondern *mußte* eintreten, wenn „die Zeit erfüllt" war. Und so rechnen die Apokalyptiker und errechnen Tag und Stunde, wann das Heil aufleuchten soll. Damit man ihre Berechnungen und ihre verhüllten Andeutungen glaube, legen sie die altheilige Ueberlieferung, in der sie stehen, die sie weitergeben und „verbessern", uralten Propheten in den Mund, Henoch und Noah und Mose und Elia, der Sibylle und dem Daniel, und lassen sie den Geschichtsverlauf bis in die Gegenwart als Weissagung schildern. Ist soviel in Erfüllung gegangen, so wird auch das andere geschehen, das noch vor uns liegt. Und damit man fest an das Kommen des Himmlischen glaube, beschreiben die Apokalyptiker die Visionen, in denen sie das Himmlische geschaut haben, schildern sie die Himmelsreise des „Propheten" und die Wohnung Gottes in dem Licht, da niemand als ein solcher Heiliger zukommen kann, erzählen sie, wie ihnen das Paradies gezeigt worden ist, in dem die Seligen wohnen, und der schreckliche Feuerpfuhl der Hölle. Und damit man ihren Berechnungen Gewißheit zuschreibe, berechnen sie den Lauf von Sonne und Mond und holen sie alles Kalenderwissen hervor. Viele Seelen sind von der Apokalyptik getröstet worden, und die eschatologische Religion war ihnen eine Erlösung.

3. *Philo*, der Zeitgenosse Jesu, ist den anderen Weg der Erlösung gegangen, den der *Mystik*. Auch Philo ist keine ganz einheitliche Erscheinung, sondern — wie sein großer Meister ἱερώτατος Plato — zugleich Vertreter einer vertieften bürgerlich-weltbürgerlichen Sittlichkeit. Judentum und Stoa laufen bei ihm in merkwürdiger Mischung durcheinander und neben der Mystik her. Aber das Wesen seiner Frömmigkeit weist ihn in die pessimistisch-dualistische Erlösungsreligion hinein; und vielleicht hat nicht bloß Plato, sondern auch ägyptische Mysteriensprache auf ihn eingewirkt. Zwar kennt er nicht Sakramente als den Weg der Vereinigung mit Gott, wohl aber die Askese und die Ekstase. Ihm ist freilich der Weg der sittlichen Tat und des Glaubens, „des festen Vertrauens auf den, der allein treu ist", nicht unbekannt und nicht wertlos, aber doch zweiten Ranges gegenüber jenen neuen Wegen der Erlösung: dem Schauen der Gottheit und der übernatürlichen Reinheit, wie sie nur das Sichabscheiden von allem Weltlichen verleiht. — Philo stand nicht allein in seinem Volk. Wenn auch die *Therapeuten*, die er als eine Gemeinschaft von Menschen seiner Geistes- und Lebensart zeichnet, vielleicht nur ein

Idealbild sind, in der wirklichen Genossenschaft der *Essener* läßt sich der Einfluß asketischer Erlösungspraxis deutlich beobachten, trotz allem Altisraelitischen, das ihnen anhaftete, und obwohl sie in erster Linie Kommunisten waren. Einsiedler und andere Asketen verraten die Reifung des Volkes für die Erlösung durch Reinheit und Ekstase, durch Erkenntnis und Mystik.

4. Aber weder Wassertaufen noch Askese, weder Mystik noch Eschatologie haben das Judentum zu einer neuen Religion umgeschaffen. Sie konnten die Besten und Stärksten nicht befriedigen. Dafür war die Entwicklung der Gewissen zu tief geworden. Hier tritt nun zuerst die *Sehnsucht nach einer gottgewirkten sittlichen Erneuerung* in die eschatologische Religion ein. Schon Ezechiel hatte von einer Zeit geweissagt, da Gott dem Volk das steinerne Herz aus der Brust nehmen, ihm ein fleischernes und einen neuen Geist geben werde 36 26 f. Und im Jeremiabuch steht die Verheißung eines „neuen Bundes", der nicht auf steinerne Tafeln gegraben sein soll, sondern in die fleischernen Tafeln des Herzens, auf daß alle „von Gott gelehrt" sind 31 31—34. Joel 3 hatte dann die Hoffnung gepredigt, daß der Geist Gottes ausgegossen sein werde über alles Fleisch, und der Psalmist betet: Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen, festen Geist 51 12. Noch unmittelbar vor Jesu Geburt hat diese Verzweiflung und diese Hoffnung sich klar und groß ausgeprägt. Im 17. Psalm Salomos wird vom Messias nicht nur eine Zerschmetterung der Heiden „mit eisernem Stab" erhofft, sondern auch eine Heiligung und Reinigung seines Volkes. Und in den Jubiläen wird die alte prophetische Weissagung erneut und vertieft: „Und danach werden sie in aller Aufrichtigkeit mit ganzem Herzen und aus voller Seele zu mir umkehren, und ich werde die Vorhaut ihres Herzens und die Vorhaut des Herzens ihrer Nachkommen beschneiden und werde ihnen einen heiligen Geist schaffen und sie rein machen, so daß sie sich nicht mehr von mir wenden von diesem Tag an bis in Ewigkeit" 1 23.

Das Christentum hat behauptet, daß diese Gedanken in ihm erfüllt seien, Wahrheit geworden in dem, was es erlebte. Man wartete nicht mehr auf den „heiligen Geist", man hatte ihn. Das war das Werk Jesu.

I. Teil.

Jesus.

1. *Die Literatur zum Leben Jesu* ist für die ältere Zeit sorgfältig zusammengestellt und behandelt in CHase, Die Geschichte Jesu 1876, ² 1891. — Bis auf die neueste Zeit führt mit temperamentvoller Einseitigkeit ASchweitzer, Von Reimarus zu Wrede 1906, ⁴ 1926. — Das Jesusbild im Wechsel der geistigen Strömungen überhaupt geben HWeinel, Jesus im 19. Jahrhundert 1903, ³ 1914, und GPfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908. — Auf die Gegenwart beschränkt HJordan, Jesus und die modernen Jesusbilder 1904, ² 1909. — PWSchmiedel, Jesus im Streit der Meinungen der Gegenwart 1906. — JLeipoldt, Vom Jesusbild der Gegenwart ² 1925.

2. *Die wichtigsten Darstellungen des Lebens Jesu* sind: DFrStrauss, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, ¹ 1835, ⁴ 1840, 2 Bde.; Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, 1864. — ERenan, La vie de Jésus 1863 u. ö., auch deutsch. — ThKeim, Geschichte Jesu von Nazara 1867—72, 3 Bde. — OHoltzmann, Leben Jesu 1901, dazu: War Jesus Ekstatiker? 1903. — WBousset, Jesus 1904, ³ 1906, RgV. — HSchell, Christus 1903. — WHeitmüller, Jesus 1913. — PWernle, Jesus ¹ ² 1916. — ASchlatter, Die Geschichte des Christus ² 1923. — AHauck, Jesus. Ges. Vorträge 1921. — RBultmann, Jesus o. J. (1925).

3. *Die Lehre Jesu* als Ganzes: HHWendt, Die Lehre Jesu ² 1901. — AHarnack, Das Wesen des Christentums, von 1900 ab viele Auflagen. — ALoisy, L'Évangile et l'église, übers. 1903. — *Einzelnes:* AMeyer, Die Muttersprache Jesu 1896. — GDalman, Die Worte Jesu I 1898; Jesus — Jeschua 1922. — AJülicher, Die Gleichnisreden Jesu I 1888, ² 1899, II 1899 (Neudruck 1910).

4. Eigenartig und wichtig wegen der Problemstellungen, aber oft willkürlich im Urteil JWellhausen, Das Evangelium Marci 1903, ² 1909; Das Evangelium Matthäi ² 1914; Das Evangelium Lucae 1904; Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905, ² 1911. — Das Gleiche gilt von RBultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921.

5. Ueber das Verhältnis Jesu zum Judentum außer den sämtlichen vor § 5 angeführten Werken WBousset, Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum 1902. — Ueber das Verhältnis Jesu zum Talmud vgl. die RE XIX S. 316 f. von HLStrack angeführte Literatur, die unter PFiebigs Leitung erscheinenden „Ausgewählten Mischnatraktate in deutscher Uebersetzung" 1905 ff., sowie die Mischna, hrsg. u. übers. v. Beer, Holtzmann u. a. seit 1912. — PFiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu 1904, und: Jesu Bergpredigt 1924. — HPreisker, Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokal. 1925. — Strack-Billerbeck, 1. u. 2. Bd., s. S. 11, 4.

6. Eine Zusammenstellung der Worte Jesu in der Uebersetzung nach dem ältesten uns erreichbaren Text mit Begründung: HWeinel, Jesus 1912.

§ 6. Die Quellen und die Maßstäbe ihrer Benutzung.

Ueber die Quellen vergleiche die Darstellungen des Lebens Jesu, die Kommentare und KNOPF, s. S. 11. 2. Das Neuste die „formgeschichtliche Methode", bewußt begonnen von MDIBELIUS, Die Formgeschichte d. Ev. 1914, Hauptwerk BULTMANN, S. 38, 4, ihre Vertreter dargestellt und beurteilt bei EFASCHER, Die f. M. 1924. — LKOEHLER, Das f. Problem des N. Ts. 1927. — Die Spruchquelle behandeln: HHWENDT [1] 1886 I, AHARNACK, Beiträge zur Einleitung in das N. T. II, Sprüche und Reden Jesu 1907. — Die Grundsätze der Methode entwickelt ausführlich HWEINEL, Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? 1910. — Die apokryphen Evangelien bequem in HLIETZMANN, Kleine Texte: Apocrypha [2] I, II, III ed. EKLOSTERMANN; Uebersetzung mit Erklärung in EHENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen 1924, Handbuch 1904 (die Evangelien zum Teil von AMEYER und ASTÜLKEN). — Dazu WBAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen 1909. Die Literatur zu Johannes siehe in Teil III.

1. Die *Quellen* für die Religion Jesu sind vornehmlich die drei ersten Evangelien, die besten Sammlungen echten Gutes. Sie gehen wieder auf zwei schriftliche Quellen zurück, von denen die eine uns als das *Markusevangelium* erhalten ist. Es ist ein anscheinend chronologisch geordneter Bericht über die Taten und das Leiden Jesu mit Zurückstellung der Worte (4 33 f.) und will den Beweis für die Messianität Jesu aus Wundern, Weissagungen und anderen Zeichen seiner Geschichte erbringen. Ihm liegen schon ältere, sachlich oder nach Stichworten geordnete Erzählungsgruppen zugrunde. Die Streitfälle am Anfang und wieder am Ende, die großen Wunder und die Redestücke zeigen das deutlich. Mk lief in mehreren Gestalten um; die Textform, die Mt und Lk lasen, war eine andere als die unsere. — Der gemeinsame Stoff, der nach Ausscheidung des Mk bei den beiden anderen Evangelisten zurückbleibt, besteht fast nur aus Sprüchen Jesu und fügt sich, wenn man ihn aus seiner heutigen Verbindung mit dem anderen Stoff löst und in der Ordnung des Lk aneinanderreiht, ohne weiteres wieder zu seinem ursprünglichen Zusammenhang nach Sachgruppen aneinander. Es ergibt sich so ein Abriß der urchristlichen Lehre, aus Worten des Herrn gebildet, ähnlich wie die Didache, mit einem Anfang von Weisungen und einem eschatologischen Ende. Diese Quelle *(Spruchquelle)* ist wohl nichts anderes als die Sammlung von Herrnsprüchen durch Mt, von der Papias berichtet. Sie ist darnach aus dem Aramäischen übersetzt. Die Unsicherheit, die dadurch entsteht, daß wir kein Wort mehr in Jesu Muttersprache lesen, ist bei der Einfachheit seiner Worte und der Erzählungen von ihm nicht groß.

Die überragende Bedeutung, die diesen beiden Quellen zukommt, darf nicht dazu verführen, die sonst erhaltenen Nachrichten zu vernachlässigen. Zunächst enthalten Mt und Lk noch sehr wichtige und umfangreiche Ueberlieferungen über Mk und die Spruchquelle hinaus. Die Trümmer der apokryphen, d. h. von der Kirche aus ihrem NT ausgeschlossenen Evangelien sind geringfügig und nur zum kleinsten Teil, wie die des Hebräerevangeliums, unseren Synoptikern ebenbürtig, dann aber zu beachten; ebenso einzeln umlaufende Herrnworte. Endlich ist das Johannesevangelium nicht von vornherein auszuschalten, sondern in jedem Fall zu befragen. Denn die in ihm die Ueberlieferung umgestaltenden Kräfte haben auch in unseren drei ersten Evangelien und überhaupt an dem ganzen Stoff gewirkt. Es kommt freilich dadurch weniger in Betracht, daß seine Aufmerksamkeit nicht so sehr dem Inhalt der Religion zugewandt ist, als der Bedeutung, die der Gottessohn für sie hat.

Im folgenden wird stets die Quelle, aus der ein Spruch stammt, kenntlich gemacht werden, und zwar in der einfachen Weise, daß ein Markusstück immer mit seinen Parallelen angeführt wird (Mk = Mt = Lk). Wo nur Mt und Lk erscheinen, hat man ein Stück aus L (= Logia, Spruchquelle) vor sich. Sonderüberlieferungen sind, wo es nötig war, mit S bezeichnet, gewöhnlich aber daran kenntlich, daß nur *eine* Stellenangabe gemacht ist.

2. Bei der Benutzung dieses ganzen Stoffes der Ueberlieferung sind folgende *Grundsätze* anzuwenden:

a) Am besten *bezeugt* und darum meist auch geschichtlich am wertvollsten sind die Teile des Stoffes, die in der ältesten Ueberlieferung doppelt erhalten sind. Das sind solche Stücke, die in Mk und der Spruchquelle oder in einer dieser Quellen und in Sonderstücken des Mt und Lk vorliegen. — Doppelt überliefert ist ein Stück dann noch nicht, wenn Mt und Lk es gemeinsam haben; hier liegt eben nur die Spruchquelle vor. Bei Mt, Mk und Lk gemeinsam, aber je einmal überlieferte Stücke sind einfach Markus-Stücke.

b) Nach der Art, wie die Evangelien aus einzelnen Stücken oder kleineren Sachzusammenhängen erwachsen sind (für Mk vgl. KLSchmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919, und AMeyer, Die Entstehung des Mk-Evangeliums FJ 1927), ist deutlich, daß jede kleinste Einheit für sich zu nehmen ist und der Zusammenhang erst in zweiter Linie in Betracht kommen, auch manchmal geradezu irreführen kann.

c) Die beste Ueberlieferung entbindet so wenig von der Frage nach ihrer *Echtheit*, wie eine schlechte und spätere Ueberlieferung eine Erzählung an sich verdächtig macht. Der Stoff ist vielmehr stets daraufhin zu prüfen, ob er Bestandteile enthält, die sich *nur* aus späteren Tendenzen oder Ueberzeugungen der Christenheit erklären lassen. Solche Teile der Ueberlieferung haben auszuscheiden. Dieser Grundsatz darf nicht in den andern verkehrt werden, daß alles unecht sei, was *auch* einer Ueberzeugung der Gemeinde entspricht. Wenn kein Grund dafür spricht, daß Jesus nicht so gedacht hat und denken konnte, ist die Ueberlieferung zu halten.

d) Formgeschichtliche Beobachtungen sind nie allein kritisch zu verwenden, sondern immer nur dann bedeutsam, wenn ihnen in der eben erwähnten Weise sachliche Bedenken zur Seite treten.

e) Ist so das Echte festgestellt, soweit das noch möglich ist, so muß aus dem Echten wiederum *das Wesentliche* nach dem Grundsatz erhoben werden: Das Wesentliche ist das Neue, ist das Eigene. Nicht was Jesus mit seinem Volk und seiner Zeit teilt, ist das, was geschichtliche Bedeutung gehabt hat, sondern was er über sie hinaus besaß. Jede geschichtliche Erscheinung wird auf diese Weise begriffen und gewertet. Dieser Grundsatz wird sehr oft übersehen. Viele halten sich für besonders geschichtlich treu, wenn sie nur den Ton auf das legen, was an Jesus jüdisch und zeitlich bedingt war.

Die Versuche, Wesentliches aus der Botschaft Jesu, wie sie sich in ihrer Eigenart von dem uns literarisch bekannten Judentum abhebt, aus seinem Milieu zu erklären — RSchütz, Apostel und Jünger 1921 (aus dem auch in Palästina sicherlich weit verbreiteten *Hellenismus*), WSattler, Die *Anawim* im Zeitalter Jesu Christi (früher sagte man „Die Stillen im Lande") und WBauer, Jesus der *Galiläer*, beide in der FJ —, leiden an der Unsicherheit, diese Kreise und ihre Ueberzeugungen wirklich zu fassen, und darum an allzukühnen Konstruktionen.

3. Nur auf dem Hintergrund der gezeichneten religiösen Entwicklung hebt sich die geschichtliche Erscheinung Jesu für uns deutlich ab. Insbesondere ist wesentlich, wie Jesus zu den höchsten Religionen der alten Welt steht, vor allem zu der höchsten erreichten Stufe der sittlichen Gesetzesreligion des Judentums und der Erlösungsreligionen der hellenistischen Welt. Mit ihnen allen steht das Evangelium in der doppelten Beziehung des Kampfes und der Beeinflussung. Ja es hat nicht an Stimmen gefehlt, die es mit einer dieser Religionen oder einer Mischung aus ihnen gleichsetzen wollten. Auch haben diese Religionen in der ganzen Ent-

wicklung bis zur Gegenwart neben und in dem Christentum weitergelebt, von Zeit zu Zeit sich mit dem Christentum verbunden und sich sogar an seine Stelle gesetzt. Wir haben immer wieder religiöse Wellen erlebt, in denen das Sakramentale und die Askese oder die Mystik, in denen das Alte Testament und die Gesetzlichkeit, in denen die Stoa als Ethik und als Religion der Selbsterlösung durch Sittlichkeit, in denen endlich die Visionen, Weissagungen und Zeichendeutungen der Eschatologie sich als das wahre Christentum empfunden und weithin durchgesetzt haben. Um so dringlicher ist die Frage nach der Eigenart der Religion Jesu.

Diese Frage kann nur durch religionsgeschichtlichen Vergleich gelöst werden. Gewiß ist Jesus nicht aufgetreten in der Meinung, eine neue Religion zu stiften oder gar eine Kirche zu gründen. Und doch ist mit ihm eine neue Religion gekommen: ein neuer Gottesglaube und ein neues Menschentum, eine neue Wertung der Welt und eine neue Erlösung ,die Erlösung von Sünde und Schuld zur Kraft eines neuen Lebens, das auch das Leiden überwindet. Das kann aber nur deutlich werden, wenn unsere Darstellung nicht im Rahmen der alten jüdischen Begriffe bleibt, in denen Jesus auch das Neue trug, das er brachte, sondern wenn sie in Fortführung der religionsgeschichtlichen Betrachtung zeigt, wie sich die neue Religion von den vorangegangenen unterscheidet.

Erster Abschnitt.

Jesus und die Erlösungsreligionen.

Erstes Kapitel.

Jesus und die eschatologische Erlösungsreligion.

§ 7. Das Reich Gottes.

Literatur s. S. 12, h und am Ende des Paragraphen.

1. Jesu Predigt bewegt sich nach den ältesten Quellen ganz in eschatologischen Formen. Er hat die kommende Herrschaft Gottes, ebenso wie Johannes das Weltgericht, als unmittelbar nahe verkündigt. „Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!“ Mk 1 15 Mt 4 17. Alle seine Worte ruhen auf dem

Grunde dieses drängenden Zukunftsglaubens. Das *Reich Gottes* und seine Nähe als die große Verheißung und die ungeheure Drohung, das ist der eine Gedanke, um den alle andern schwingen. Es ist keine Täuschung, die uns etwa die Gemeinde hier bereitete, so sehr sie auch eine Zeitlang die Hoffnung Jesu noch drängender und glühender gemalt hat; dafür ist unsere Ueberlieferung zu alt und zu einheitlich.

Bei *Markus* erscheint überall, wo er die Predigt Jesu darstellt, die Gottesherrschaft als ihr Inhalt. Erstlich 1 15 = Mt 4 17. Dann gibt Jesus zwei von den Gleichnissen als Gleichnisse von der Gottesherrschaft 4 26 30. Hernach verheißt er, daß einige von denen, die um ihn her stehen, nicht sterben werden, bis sie das Reich Gottes kommen sehen in Kraft 9 1 = Lk 9 27 (Mt 16 28 anders). Wer, durch sein Auge verführt, sündigt, kann nicht hineinkommen 9 47, ebensowenig der Reiche, der seinen Reichtum nicht opfern will 10 23—25 = Mt 19 22 f. = Lk 18 24 f. Sondern nur, wer wie ein Kind ist oder wird 10 14 f. = Mt 19 14 18 3 = Lk 18 16 f. Dann sagt Jesus wieder einem Schriftgelehrten: Du bist nicht ferne vom Gottesreich Mk 12 34. Und beim Abendmahl verheißt er seinen Jüngern ein Neutrinken des Weines im Reiche Gottes 14 25 = Mt 26 29 (des Vaters) = Lk 22 18. — Das Gottesreich ist also ein Kommendes, der neue, endgültige, herrliche Zustand. Darum ist es ein Gut, das man verheißen bekommt und empfängt. Eingehen ins Gottesreich ist gleichbedeutend mit ewigem Leben 9 47 vgl. mit 43 45. Zukünftig ist es: es steht vor der Tür oder wird noch in dieser Generation „in Kraft" kommen. Zwischen diesen beiden Gedanken liegt freilich eine leichte Spannung. Aber sie liegt auch in dem einen Gleichnis vom Senfkorn, das die kleinen Anfänge und die große Zukunft doch wohl nur darum so einander entgegenstellt, weil die Anfänge in der Gegenwart schon gesucht und geschaut werden, wenn sie auch klein sind. Die Vollendung freilich, das Letzte, steht noch aus. Auch das Gleichnis von der Saat, die ohne Zutun der Menschen wächst, meint, daß die kleinen Anfänge der Gegenwart, die freilich da, aber nur Anfänge sind, sich *von selbst* umsetzen werden in den Reifezustand der Ernte 4 26—29. Zukunftspredigt ist die Verkündigung vom Reiche Gottes ganz wesentlich.

Dem Mk gehört nicht bloß die Aussage an, daß Joseph von Arimathia „auf das Gottesreich wartete" 15 43 = Lk 23 51, sondern sicher auch das Jesus in den Mund gelegte Wort von den Geheimnissen des Gottesreichs 4 11 = Mt 13 11 = Lk 8 10.

Auch die *Spruchquelle* gab die Verkündigung: „Nahe gekommen (*ἤγγικεν*) ist die Herrschaft Gottes", als Inhalt der ersten Predigt an, wenn auch bloß der Jünger Mt 10 7 = Lk 10 9. Diese Botschaft ist Verheißung; sie ist von Heilungen und Wohltaten begleitet, an denen man ihr Kommen wohl schon erkennen soll; Lk 10 10 erscheint sie aber auch als Drohung des Gerichts über alle, die das Evangelium nicht annehmen. Die Gottesherrschaft ist schon gekommen *ἔφθασεν*, da Jesus mit dem Geist Gottes Dämonen austreibt Mt 12 28 = Lk 11 20. Doch erscheint sie auch hier im wesentlichen noch als zukünftig; im Reich Gottes „werden" Menschen aus der ganzen Welt kommen, um mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu liegen Mt 8 11 = Lk 13 29 (13 28?). Das Gottesreich soll des Menschen einziges (Matthäus: höchstes) Begehren sein Mt 6 33 = Lk 12 31 und seine erste Bitte an Gott Mt 6 10 (Lk 11 2). — Auch zwei Gleichnisse vom Gottesreich hatte die Spruchquelle, das vom Senfkorn in einer von Mk etwas abweichenden Gestalt, und das vom Sauerteig; sie sagten, daß das Reich Gottes (nicht aus kleinen, so Mk, wohl aber) aus *verborgenen* Anfängen wunderbar wachsen und sich durchsetzen werde Mt 13 31 ff. = Lk 13 18—21. Auch hier bringt die Zukunft erst die Vollendung. — Was für Menschen ins Gottesreich eingehen dürfen, sagte die Spruchquelle in den Seligpreisungen Mt 5 3 ff. = Lk 6 20 ff. Dazu kommt das rätselhafte Wort, daß das Reich Gottes Gewalt leide oder sich mit Gewalt durchsetze, daß Gewalttätige es rauben (= es an sich reißen, um es zu bekommen, oder = es bedrücken und zerstören?) Mt 11 12 = Lk 16 18 (hier geändert). — Endlich steht einmal das Reich Gottes für die christliche Gemeinschaft, wenn gesagt wird, daß Johannes der Täufer zwar der Größte von allen vom Weibe Geborenen, daß aber doch der Kleinste im Gottesreich größer sei als er Mt 11 11 = Lk 7 28.

Die Besonderheit des *Matthäus* ist, daß er fast überall Himmelreich *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* sagt. Er teilt diese Gewohnheit mit dem Hebräerevangelium. Sie bedeutet eine Aenderung an den alten Quellen; Beweis dafür ist, daß auch bei ihm Reich Gottes an einigen Stellen blieb, weil eine Aenderung nicht möglich war.

So verrät sich Mt in 6 33, vgl. mit Lk 12 31, wo er durch den Einsatz „und die Gerechtigkeit" sich die Aenderung unmöglich gemacht hatte; dann in 12 28, vgl. mit Lk 11 20, wo die feine Beziehung verloren gegangen wäre, die zwischen Geist (Finger) und Reich Gottes besteht. Ebenso ist natürlich „Dein Reich" im Vaterunser stehen geblieben 6 10. An einigen anderen Stellen hat er die alte Formel ohne ersichtlichen Grund gelassen 21 31 oder in „das

Reich des Vaters" geändert 26 29, vgl. Mk 14 25 = Lk 22 18 16; 21 43 bietet er sie, 13 43 *ἡ βασιλεία τοῦ πατρός* von sich aus. — Welchen Sinn er (und das Hebrev) mit der Wendung verband, ist nicht mehr deutlich auszumachen. Entweder ist Himmel einfach eine dem jüdischen Brauch entnommene ehrfurchtsvolle Umschreibung des Gottesnamens; Anklänge an solche fromme Vorsicht finden sich selbst in den Reden Jesu Mt 21 25 (war die Taufe Johannis vom Himmel oder von Menschen?), vgl. Lk 15 7. Oder es ist das Reich gemeint, das jetzt schon im Himmel vorhanden ist und dann auf die Erde kommen soll, wie das Vaterunser sagt: Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.

Auch sonst sind die Aenderungen des Matthäus an der Ueberlieferung verhältnismäßig leicht zu bemerken.

Er hat zweimal von sich aus die Botschaft Jesu beschrieben und an beiden Stellen dafür die Formel *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* gebraucht 4 23 9 35. Es ist deutlich, daß er es ist, der sie auch in 24 14 geschaffen hat durch einfachen Zusatz von *τῆς βασιλείας* zu Mk 13 10, wie er auch aus dem „Wort", das gesät wird Mk 4 14 = Lk 8 11, das Wort „vom Reich" gemacht hat Mt 13 19. Dasselbe einfache *ἡ βασιλεία* steht noch dreimal bei ihm, 8 12 13 38 und 25 34, und ist wahrscheinlich auch hier sein Eigentum. 13 38 steht die Wendung „die Söhne des Reiches" für die guten Christen, 8 12 für die Juden und könnte hier aus L stammen, Lk hat *ὑμεῖς* 13 28. — Durch Mt ist in die Worte Jesu *das Reich Christi* hereingekommen. Er setzt es ein 16 28 (Mk 9 1 = Lk 9 27 Gottes) und 20 21, wo Mk von der Herrlichkeit Jesu spricht 10 37, und hat es noch einmal in der Gleichnisdeutung 13 41; außerdem tritt in dem Gemälde vom Weltgericht der Menschensohn als richtender „König" auf 25 39 ff. — Meist bleibt Mt aber auch bei seinen Zusätzen im Rahmen der alten Quellen; vgl. seine Zusätze in 5 10 3 2 (nach 4 17) 7 21 (vgl. Lk 6 46) 5 20 (S. 82) 18 1 (Mk 9 33 ff. = Lk 9 46 f.) 18 3 f. (Mk 10 15) 21 43. — Auch 16 19, die Verheißung an den Petrus und die Uebergabe der *Schlüssel des Himmelreiches* an ihn, stammt wohl nicht aus einer besonderen Ueberlieferung; doch s. Lit. zu § 17 3, bes. HARNACK. Von dem Verschließen des Himmelreichs spricht noch Mt 22 13, wo Lk den Schlüssel der Erkenntnis, freilich in einzigartiger Weise hat 11 52. An die Tür zum Gottesreich denken beide in dem Satz, also hat sie ihre Quelle schon gemeint.

Sonderüberlieferungen hat Mt erhalten in 19 12, wo Jesus von Männern spricht, die sich um des Himmelreichs willen die Ehe versagen; in 21 31: „Die Zöllner und die Dirnen gehen vor euch ins Gottesreich ein"; und in 13 52: „Jeder Schriftgelehrte, für das Himmelreich unterwiesen, gleicht einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes herausholt." Endlich hat Mt noch eine ganze Anzahl besonderer „Himmelreichsgleichnisse" 13 24 44 45 47 18 23 20 1 22 2 25 1. Freilich ist hier nicht sicher, wieweit die Einleitungen, in denen meist allein der Gedanke vom Himmelreich steht, wirklich zu dem Stoff gehören, wieweit sie des Mt Zutat sind.

Diese Gleichnisse hat Mt zum Teil auf die christliche Kirche bezogen, besonders deutlich das vom Unkraut unter dem Weizen 13 41, wahrscheinlich auch das vom Fischnetz 13 49 und das vom Schalksknecht 18 23 ff. Das Himmelreich steht wahrscheinlich auch 5 19 für die Kirche, in der der Auflöser des Gesetzes der „Kleinste" heißen wird; eine sicher erst christliche Stelle.

Lukas ist weniger reich an Eigenbesitz. Nur drei Stücke bei ihm können als Ueberlieferung ernstlich in Betracht kommen: „Wer die Hand an den Pflug legt und zurücksieht, ist nicht geschickt für das Reich Gottes" 9 62 (aber εὔθετος ist lukanisch, noch 14 35, dann nur noch Hebr 6 7 im NT). „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn euer Vater hat beschlossen, euch die Herrschaft (so nur hier und 22 29, wo aber der Genetiv zu ergänzen ist) zu geben" 12 32. Endlich 17 20 f., worüber nachher.

Lk hat gleichfalls Zusätze. Auch er hat die Wendung von dem *Reiche Christi*, die er 1 33 den Gabriel, 23 42 den Schächer, 22 30 (vgl. mit Mt 19 28) Jesus selbst gebrauchen läßt. Etwas mehr den Eindruck der Echtheit macht 22 29, ist aber wahrscheinlich auch nicht zu halten. Dem Lk gehört auch die immer wieder Jesus in den Mund gelegte Wendung an „die frohe Botschaft vom Reich Gottes verkündigen" 4 43 (vgl. Mk 1 38) 8 1 16 16 (vgl. Mt 11 12), ähnlich 9 2 9 11 9 60. Zusätze zu Mk sind 18 29 = Mk 10 29 = Mt 19 29, 21 31 = Mk 13 29 = Mt 24 33 und 22 16 nach 22 18, Verwendung für die eigene Darstellung 14 15 19 11.

Es kennzeichnet das *Johannesevangelium*, daß das Reich Gottes in ihm so gut wie ganz fehlt. Nur in dem Nikodemusgespräch 3 3 5 kommt das Wort vor; hier wird ein alter Spruch Jesu anklingen. Dafür ist in der Verhandlung Jesu mit Pilatus eine ausführliche Auseinandersetzung über das *Reich Christi* enthalten, das nicht von dieser Welt sei 18 33—37. Scharf trennt sich das Evangelium damit von der alten Ueberlieferung und tritt auf Seite der neutestamentlichen Briefe, in denen die Gottesherrschaft ja auch kaum noch eine Rolle spielt: Jesus selber ist Inhalt des Evangeliums geworden (§ 38).

2. Die Zusätze der Evangelisten lassen erkennen, in welcher Richtung der Stoff durch die *Ueberlieferung verändert* worden ist: 1. das *Reich Christi* ist überall, wo es auftritt, eingetragen; echte Jesusworte sprechen nur vom Reiche Gottes. 2. Die Deutung dieser Gottesherrschaft auf die *Gemeinde*, die Kirche, ist später, zumal die unechten Gleichnisdeutungen verraten das immer wieder. Schon Mk hat die Verfolgung der Gemeinde in den Sonnenstrahlen, welche die rasch aufgeschossene Saat verbrennen, entdeckt 4 17, und die Spruchquelle weist bereits den Täufer aus diesem

Gottesreich hinaus Mt 11 11 = Lk 7 28. Das ist nicht Jesus. 3. *Fraglich* bleibt zum Teil, wieweit die *Gleichnisse* vom Reiche Gottes sprechen. Dabei ist bedeutungsvoll, daß in der Sonderüberlieferung des Lk, die doch eine ganze Anzahl von Gleichnissen enthält, die Eingangsformel mit dem Gottesreich überhaupt nicht vorkommt. Unter den „Himmelreichsgleichnissen" des Mt ist aber auch eine ganze Anzahl, die an sich mit dem Reich Gottes gar nichts zu tun hat. Das Gleichnis vom Schalksknecht 18 23—35 hat nur Mt so gedeutet, nämlich als eine Weissagung auf die Art, wie Gott im künftigen Gericht verfährt; in Wahrheit ist es eine Warnung vor Unversöhnlichkeit und Hartherzigkeit gegen den Nächsten. Ebenso ist das Gleichnis von den Gästen eine Selbstverteidigung Jesu gegenüber dem Vorwurf, daß er sich nur an die Sünder wende. Mt wieder hat es zu einem Gerichtsgemälde umgedeutet und ausgestattet 22 10—14, vgl. Lk 14 24, auch mit der Eingangsformel vom Himmelreich versehen 22 2, die in Lk 14 16 noch fehlt. Eher schon kann die Geschichte von den Arbeitern im Weinberg von Anfang an ein Gleichnis vom Gottesreich Mt 20 1 ff. gewesen sein; sie antwortet zur Not auf die Frage: Wer darf in die Gottesherrschaft eingehen? — Wirklich vom Reich Gottes handeln die Gleichnisse vom Schatz im Acker und der Perle Mt 13 44 f. Sie sagen, daß um der Gottesherrschaft willen der Mensch alles aufgeben muß, nein — mit Freuden aufgibt. Auch das Gleichnis von den Jungfrauen 25 1 mit seinem Hauptgedanken „Wachet! denn das Reich Gottes wird überraschend kommen" gehört hierher und ist weder allegorisch noch als ganzes dem Verdacht der Unechtheit unterworfen. Allerdings ist wohl ein später Klang darin: der Bräutigam *verzog* zu kommen. Sind die Gleichnisse vom Fischnetz und vom Unkraut mit Mt wirklich als Allegorien vom „Himmelreich" auf die Christenheit zu beziehen, in der Böse und Gute bis zum Weltgericht vereint sein sollen, um dann geschieden zu werden, so sind sie nicht für echt zu halten. Allein die Eingangsformel: „Das Himmelreich ist gleich einem Fischnetz" 13 44 braucht hier so wenig wie anderswo eine allegorische Gleichsetzung zu meinen, und sonst deutet nichts darauf hin, daß hier nicht ein einfaches Gleichnis vom Weltgericht vorliege. Im Gleichnis vom Unkraut 13 24—30 (das die Deutung 13 36—43 freilich als Allegorie auf die Kirche behandelt) ist kein einziger später Zug; es handelt auch gar nicht vom Gottesreich, sondern von dem Erfolg des Wortes und ist eine Mahnung gegen die Ungeduld, die die Bösen mit Feuer

und Schwert aus der Welt vertilgen möchte Lk 9 51—56. Endlich macht auch bei Mk das Gleichnis von der Saat, die von selbst wächst 4 26—29, den Eindruck, ursprünglich ein Gleichnis vom Wachsen des Wortes, nicht des Gottesreiches, gewesen zu sein. Denn der Hauptton liegt auf dem Satz: „*Von selbst* bringt die Erde die Frucht", nicht auf dem andern: „Wenn sie reif ist, sendet er die Sichel." Das Saatfeld ist dem wandernden Propheten, der nur säen, niemals pflegen kann, zum Trost geworden. — Es bleiben also die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig, vom Schatz und der Perle und ein Urbestand der Erzählung von den zehn Jungfrauen als eigentliche Gottesreichsgleichnisse zurück.

Zum Ganzen vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden z. d. St. — WEINEL, Die Bildersprache Jesu 1900. Die Gleichnisse Jesu [4] 1918.

3. Läßt man die unechten Stellen beiseite, so erkennt man deutlich, daß Jesus von der Gottesherrschaft zunächst in keiner anderen Weise gesprochen hat, als die jüdischen Quellen seiner Zeit es tun. Die jüdische Heilseschatologie hatte die Hoffnung auf den kommenden Erlöserkönig meistens auf Jahve übertragen (S. 27). Und wenn auch die Formel von der Herrschaft, dem Königtum Jahves nicht sehr geläufig war, so ist doch in den Psalmen und sonst die andere Wendung des Gedankens häufig genug, daß Jahve gegenüber der jetzt herrschenden Weltmacht, die böse ist, das Königtum (מַמְלוּכָה *ἡ βασιλεία*) endlich selber in die Hand nehmen und über die Völker herrschen werde Ps 22 29. Gewisse Psalmen klingen wieder von dem Jubelruf „König ward Jahve" oder „König ist Jahve", ein Ruf, den die Erlösten der messianischen Zeit erheben Ps 47 und 93—99, vgl. Obad 21 Jes 24 23 52 7 Mich 4 7 Sach 14 9 Sap 3 8. Die Sibyllinen verkünden zur Zeit des Antonius und der Kleopatra, daß „dann die höchste Herrschaft eines unsterblichen *Königs* (Gottes) über die Menschen erscheinen wird" 3 767. Und in den Psalmen Salomos heißt es: „Wir aber hoffen auf Gott unseren Heiland (*σωτῆρ*); denn die Kraft unseres Gottes währt in Ewigkeit mit Erbarmen und die Herrschaft unseres Gottes in Ewigkeit über die Völker durch das Gericht" 17 3. Der Zeit und vielleicht auch den Gedanken Jesu am nächsten steht die Himmelfahrt Mose mit ihrem Wort: „Und dann wird erscheinen Gottes Herrschaft über alle Kreatur, und dann wird der Teufel ein Ende haben" 10 1. Das sind alle Erwähnungen des Gottesreiches im vorchristlichen Judentum. Auch nachher findet sich der Ausdruck noch manchmal; meist hat er seine eschatologische

Bedeutung eingebüßt und bezeichnet Gottes Weltregierung und Vorsehung, ein Gebrauch, der sich auch schon in den Psalmen findet. Ueberall also ist der Begriff der des Herrschens Gottes; an Stelle der jetzt herrschenden Weltmacht, die irdisch und teuflisch ist, wird Gott der Herr der Weltgeschichte werden, wie er in der Natur noch gegenwärtig waltet.

Auch Jesus meint mit dem Wort, was es eigentlich heißt, das *Königtum Gottes*. Schon die Formeln lassen das erkennen, in denen Jesus vom Königtum Gottes spricht: es hat sich „genaht" (ἤγγικεν מטא), die Zeit ist da, in der Gott die Weltherrschaft ergreifen wird. Jesu Predigt ist der Heroldsruf, der dem Herrscher vorausgeht (κήρυγμα). „Kommen" aber wird die neue Herrschaft ganz gewiß (ἔρχεσθαι Mt 6 10 = Lk 11 2 17 20 Mk 9 1 Lk 22 18, φθάνειν Mt 12 28 = Lk 11 20). Sie bedeutet das Kommen einer neuen Welt, man wird sie „sehen", wenn sie kommt in Kraft Mk 9 1. Vielleicht hat auch Jesus selbst (wie vor ihm das Judentum Sap 10 10 Sibyll 3 48) gedacht, daß die Gottesherrschaft schon im Himmel bestehe; nicht bloß die Worte des Vaterunsers: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden" hinter dem Satz: „Dein Reich komme", sondern auch andere Stellen vom Himmel legen es nahe. Der Lohn wird im Himmel ausgeteilt nach Mt 5 12 = Lk 6 23 (die Stelle vielleicht unecht); dort sammelt man sich auch einen Schatz, den man in alle Ewigkeit besitzt Mt 6 20 = Lk 12 33 und Mk 10 21 = Lk 18 22. — Aber wie die deutschen Worte Königtum und Herrschaft nicht bloß das Herrschen selber, sondern auch das *Herrschaftsgebiet*, das König-*Reich*, bezeichnen, so ist es auch im Aramäischen und Griechischen, und diese Bedeutung ist darum auch Jesus durchaus geläufig. Zahlreiche Formeln beweisen das deutlich: man geht in das Gottesreich ein, liegt dort zu Tisch, wird wieder hinausgeworfen oder muß hinausgehen; das Gottesreich hat ein Tor, das eng ist oder das man verschlossen finden kann usw. — Endlich erscheint in einzelnen Wendungen die Gottesherrschaft als ein *Gut*, auf das alles Trachten (ζητεῖν) des Menschen gerichtet sein soll Lk 12 31 = Mt 6 33, das man hinnehmen, empfangen muß wie ein Kind, Mk 10 15, als *Erbbesitz* Mt 25 34, den man *vermacht* erhält Lk 22 29 und *geschenkt* bekommt Lk 12 32. Doch sind diese letzten Wendungen der Evangelisten vielleicht schon leise durch den kirchlichen Begriff des Gottesreichs mitbestimmt. — Niemals ist auch bei Jesus das

Reich Gottes als solches eine Gemeinschaft, eine Organisation. Gott ist sein Schöpfer und Herr, nicht Menschen machen es.

Bemerkenswert ist hier schon im Sprachgebrauch Jesu ein Unterschied gegen die Apokalyptik. Deren eigentlichen Ausdruck für die kommende Heilszeit *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος*, *ὁ μέλλων*, hat Jesus nicht gebraucht. Er steht nur in den sicher späteren Gleichniserklärungen des Mk (4 19 = Mt 13 22) und Mt (13 39 40 49), in den Mt-Zusätzen 12 32 24 3 und 28 20, in den Lk-Zusätzen 16 8 20 34 f. Selbst Mk 10 30 = Lk 18 30 ist in der Unterscheidung dieses Aeons und des kommenden deshalb spät, weil „in diesem Aeon" sehr deutlich die christliche Gemeinde ist, die dem Jünger Jesu „unter Verfolgungen" alles hundertfältig ersetzt.

4. *Kein* Wort Jesu läßt daran denken, daß die Gottesherrschaft als etwas *rein Innerliches*, nur im Herzen des Menschen Wachsendes gedacht sei. Das Gleichnis vom Säemann ist kein Gleichnis vom Reich Gottes, sondern handelt vom Erfolg der Predigt Jesu, und wenn selbst das Gleichnis von der Saat schon ursprünglich das Gottesreich abbilden wollte Mk 4 26—29, wie es die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig sicherlich tun, so sagen sie doch alle drei nicht, daß das Wachsen des Gottesreiches nur im Menschenherzen stattfinde. Meist benutzt man auch das mehrdeutige Wort Lk 17 20 f., um die Gottesherrschaft ins Geistige und Innerliche zu wenden: „Das Reich Gottes kommt nicht *μετὰ παρατηρήσεως* (mit äußerem Gepränge oder: unter Beobachtung, die sein Kommen errechnen ließe); man wird auch nicht sagen: Siehe hier! oder: Siehe dort! Denn siehe, die Herrschaft Gottes ist *ἐντὸς ὑμῶν* (in eurer Mitte oder: in euch)". Man kann den Sinn eines innerlichen Gottesreiches in diesem Spruch finden, obwohl die Angabe des Lk, daß er an die Pharisäer gerichtet sei, nicht gerade dazu auffordert. Man kann eben darum und wegen des Zusammenhangs, in dem von dem sichtbaren äußerlichen, aber plötzlichen Kommen des Weltgerichts die Rede ist, auch erklären: es ist mit einem Male mitten unter euch. Auf alle Fälle darf man nicht von einem mehrdeutigen Satz aus die klaren und einfachen Worte umdeuten wollen. Solche aber gibt es genug. Vor allem die Seligpreisungen, die ursprünglich wohl so gelautet haben: „Selig die Armen, denn ihrer ist die Gottesherrschaft! Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden! Selig die Hungernden, denn sie werden satt werden! — Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden! Selig die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen! Selig die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Söhne genannt werden!" Mt 5 3—9 = Lk 6 20 f. Dann das Abend-

mahlswort: „Ich werde von jetzt an nimmermehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis ich es neu trinke in der Gottesherrschaft“ Mk 14 25 = Mt 26 29 (Lk 22 18 läßt den Zug aus). Ferner Jesu Verheißung Mk 10 29 f. = Mt 19 29 = Lk 18 29 f., die freilich nicht nur mannigfache Verschiedenheiten, sondern deutliche Veränderungen durch die Ueberlieferung aufweist. Die Gottesherrschaft ist also eine herrlich erneute Welt, in der sich reine und friedfertige und gottinnige Menschen in seliger Freude beim Mahle erquicken und im Schoße Abrahams ruhen Mt 8 11 = Lk 13 28 f.; Lk 16 19—31 22 30, da die Getreuen mit Jesus auf den goldenen Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten in Gerechtigkeit, Mk 10 37—40 = Mt 20 21—23 und Mt 19 28 = Lk 22 30. Das Innerliche an ihr ist dies, daß nur reine Menschen in sie eingehen; Menschen, die wie Kinder sind Mk 10 14 f. = Mt 19 14 18 3 = Lk 18 16 f., daß nur höchste sittliche Anstrengung ermöglicht, den schmalen Weg zu ihr zu finden Mk 9 47 und Lk 13 23 f. = Mt 7 13 f.

Von den Seligpreisungen abzutrennen ist Mt 5 11 f. = Lk 6 22 f.; auszuschalten sind Mt 5 10 (als bloße Wiederholung von 5 11 mit dem Schluß nach 5 3) und 5 4, weil = Ps 37 11 und ohne feste Stelle im Text. Verinnerlichende Zusätze des Mt sind in 5 3 *τῷ πνεύματι*, und 5 6 *τὴν δικαιοσύνην* (vgl. S. 81 f.), dazu rein stilistische Auffüllung *διψῶντες* Die Weherufe des Lk 6 24 ff. entsprechen seiner Tendenz, vgl. 1 51 f. und S. 69. Mk 10 29 ist in seiner heutigen Form nicht alt, deutlich spiegelt es die Zeit der verfolgten Kirche wieder. Aber die Verheißung, daß man alles Verlorene im Gottesreich wieder bekommen werde, ist wohl ein echtes Wort Jesu. — Die Fassung von Lk 22 28 verrät ebenfalls die Verfolgungszeit.

5. Wenn Gott und seine Söhne herrschen, muß *der Satan* und sein Reich (Mt 12 26 = Lk 11 18 L, Mk 3 26 ohne diese Zuspitzung) *gestürzt* sein. Auch diesen Gedanken der Apokalyptik hat Jesus gedacht. Als dann die Wunder zu ihm kamen und er Kranke heilte, also — wie er mit seiner Zeit glaubte — den Dämonen entriß, hat er darin die ersten Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft gesehen Mt 12 28 = Lk 11 20. Auch die Versuchungsgeschichte der Spruchquelle enthält den Gedanken, daß dem „Teufel“ die Macht über die Erde gehört, daß er sie Jesus anbieten kann Mt 4 8 f. = Lk 4 5 ff. Nicht anders ein Sonderstück des Lk, nach dem Jesus die Kunde von den Heilungen der Jünger und dem Erfolg ihrer Bußpredigt mit dem Jubelruf beantwortet: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ Lk 10 18. Der Sturz der Satansherrschaft ist das Kommen des Gottesrei-

ches. Das Elend weicht, die Herzen öffnen sich, die Leiber werden gesund: Gottes Herrschaft bricht an.

Und so hat er auch sonst, wie wir noch sehen werden, in dem, was durch sein Wort in Menschenherzen lebendig geworden war, und in diesen Menschen selbst die freilich kleinen und verborgenen Anfänge des Gottesreiches geschaut. In diesem Sinn und Umfang ist also die Gottesherrschaft schon da: weil ihm das Innerliche, Reinheit und Güte, das Wichtigste war — nicht das Einzige —, konnte sein Gottesreichsgedanke das Zukünftige hier und da abstreifen, aus Erwartung Gegenwart werden.

Die Frage nach Art und Wesen des Reichsgottesgedankens ist, seitdem es eine Leben-Jesu-Forschung gibt, behandelt, aber nicht unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt, sondern zunächst als Frage nach „dem Zweck Jesu" (HSReimarus in Lessings Wolfenbüttler Fragmenten 1778) und nach seinem Charakter. „Reimarus hat gefunden, daß Jesus ein weltliches Messiastum erstrebt habe, Paulus mit Venturini, daß er auf dem Wege der geistigen Befreiung und Besserung seines Volkes die politische Wiedergeburt einzuleiten suchte; Hase dachte früher an einen Fortschritt vom tragischen Irrtum politischen Messiastums zum Reingeistigen, Renan an ein Schwanken zwischen beiden Polen. Dagegen hat Reinhard, Hess und Herder, Ammon, Schleiermacher, Ullmann, Weisse, Schenkel und Weizsäcker das moralische Reich Jesu verkündigt, nicht ohne gewisse Anbequemung Jesu an die sinnliche Denkart des Volkes und der Jünger zuzugestehen, und selbst Hase und Strauss sind schließlich bei diesem geistigen Reiche angekommen, nur daß sie, darin mit Paulus sich berührend, die Hoffnung Jesu auf eine auch äußere Besserung, eine Rettung des Vaterlandes durch die gepflanzten Tugenden wenigstens nicht ganz verbannen wollten." (Keim II 46 ff.) Keim selber: „Ein sinnlich-messianischer Zug ist nicht zu verkennen, noch viel mehr aber der geistige und sittliche Grundcharakter seiner Wirksamkeit unwidersprechlich."

Als ARitschl den Gottesreichsgedanken im Kantischen Sinn ins Sittliche wandte, als Organisation der Menschheit im Geist der Liebe verstand und zum Hauptbegriff seiner Lehre machte, in der Meinung, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Jesus zu sein, setzte eine neue Beschäftigung mit der Frage ein. Nach französischen Vorgängern lehnten Baldensperger (vor Abschn. IV) 1888, dann Issel (Die Lehre vom Reiche Gottes) und Schmoller (Die Lehrt vom Reiche Gottes) 1891, darauf Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892, und JWeiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [1] 1892, auch Gunkel in einer Rezension dieser Bücher in ThLZ 1893, S. 43 f., den Gedanken einer zu stiftenden Gemeinschaft ab und betonten die übernatürlich eintretende Herrschaft Gottes im eschatologischen Sinn. Von EEhrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu 1895, und besonders von ASchweitzer (s. S. 38,1) wurden diese Gedanken ins Maßlose gesteigert: Jesus nur Zukunftsfanatiker, alle seine sittlichen Forderungen nur „Interimsethik", Askese im Hinblick auf die kommende Herrlichkeit, die durch Buße und Leiden herbeigezwungen wird. Der Gegenstoß, von HHWendt, Das

Reich Gottes in der Lehre Jesu, ChrW 1893, ATitius, (S. 11, a) noch auf mittlerer, geschichtlicher Linie gehalten, lief mit EHaupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 1895, wieder auf ungeschichtliche Vergeistigung hinaus. Doch kam JWeiss ² 1900 von der Einseitigkeit der eschatologischen Auffassung zurück. Das Treffendste vielleicht bei BDuhm, Das kommende Reich Gottes 1910. Von orthodoxer Seite bedeutsam WLuetgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien 1895; vermittelnder Standpunkt bei GSchnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reich Gottes 1895. Wellhausen (Einleitung S. 94—98) streitet dem Gedanken seine zentrale Stellung ab, selbst das zukünftige Reich sei meist eingetragen. — Wichtiger Stoff bei JBoehmer, Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes 1902, und Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes 1909. — Jetzt noch besser bei AvGall (s. S. 12, h). — In der Gegenwart wird die Frage mehr unter praktisch-sozialen Gesichtspunkten in Auseinandersetzung mit einem „Amerikanismus" erörtert, der im Reich Gottes die Umwandlung der Welt durch das Social Gospel und den Pacifismus sieht. In Deutschland wird der Ton jetzt meist vom Diesseitigen auf das Jenseitige, „ganz Andere" verlegt, als welches jetzt das Eschatologische vielfach genommen wird. Amerikanismus wie Antiamerikanismus werden dem Evangelium nicht gerecht. Charakteristisch dafür die Literatur zum Stockholmer Weltkongreß, vgl. etwa EStange, Vom Weltprotestantismus der Gegenwart 1925, und RWallau, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus 1925, bes. S. 171 ff.

§ 8. Das Weltgericht.

1. Neben der Reichsgotteshoffnung hat Jesus aber auch die gesamten Vorstellungen vom Weltende und Weltgericht, die mit der Apokalyptik verbunden, aber auch ohne sie in den sittlichen und vor allem in den Gesetzesreligionen gepflegt werden (S. 15 und 20) übernommen. Nicht überall ist klar, wie die Gottesherrschaft zum Weltgericht sich verhält; im allgemeinen wohl so, daß man durch das Gericht eingeht zum Leben im Gottesreich. Mt hat den neuen Zustand von Himmel und Erde mit einem Wort der Apokalyptik auch einmal *παλιγγενεσία* genannt 19$_{28}$. Wie dies Wort, so ist auch sonst nicht alles, was die Quellen bieten, echt; deutlich verrät sich durch ihre Widersprüche spätere Jenseitsneugier und Zukunftsgrübelei in Bildern und Worten.

Paulus überliefert 1 Thess 4$_{15}$ ff. ein Wort Jesu, nach dem Gott den Befehl gibt zum *Weltgericht* und ein Erzengel die *Trompete* Gottes dazu erschallen läßt. Jesus selber kommt dann vom Himmel herab, die Toten stehen auf, die Lebenden werden mit ihnen zusammen in die Wolken entrückt, ihrem Herrn entgegen, und sie werden bei dem Herrn sein allezeit. Wie hier das Weltgericht die Lebenden überrascht, so hat auch der Jesus der Evangelien

Lk 17 23—37 = Mt 24 26—28 37—41 die mitten in ihrem Tun und Treiben gepackten Menschen, die wie in den Tagen Noahs essen und trinken, freien und sich freien lassen, prachtvoll gemalt. Die *Auferstehung* (der Gerechten Lk 14 14, der Gläubigen 1 Thess 4 5 ff., sonst immer eine allgemeine), setzen die Sadduzäer als Glauben Jesu voraus, wenn sie ihn mit der komischen Geschichte von einer Frau, die dort drüben sieben Männer auf einmal haben müßte, höhnen und aufs Glatteis führen wollen Mk 12 18—27 = Mt 22 23—33 = Lk 20 27—40. In seiner Antwort hat er, der sonst ganz unbefangen von der Leiblichkeit der Auferstandenen, vom Essen und Trinken im Reich Gottes spricht (s. S. 51), das Geschlechtsleben von der Leiblichkeit der Auferstandenen geschieden — sie sind „den Engeln gleich" 12 24. Die Tatsache der Auferstehung hat ihnen Jesus dann nach ihrer Weise aus dem Gesetz selber bewiesen: Gott ist der Lebendige, Gott kann nicht mit Toten in Verbindung gebracht werden (vgl. z. B. Lev 21 1 ff.); nennt die Thora Gott einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, so sind die Erzväter noch am Leben, so ist es auch nicht ungereimt anzunehmen, daß man dereinst mit ihnen zu Tische liegen wird 12 26 f., wie Jesus es den Gläubigen verhieß Mt 8 11 f. = Lk 13 28 f.

Mit der Auferstehung kommt das Gericht, oder besser: die Toten stehen am *Gerichtstag* auf Mt 11 41 f. = Lk 11 31 f., um ein Urteil über sich zu empfangen Mk 12 40 = Mt 23 14 (?) = Lk 20 47. Der Gerichtstag wird meist wirklich als ein Richten Gottes vorgestellt mit Freispruch *δικαιοῦν* und Verurteilung *καταδικάζειν* (doch sind diese besonderen Worte nur Mt 12 37 Mt 7 1 = Lk 6 37 zu belegen). Oder er kommt als gewaltige Katastrophe, wie die von Sodom und Gomorrha Mt 11 22 24 = Lk 10 14 Mt 10 15 = Lk 10 12. Kein Stein vom gewaltigen Tempelbau wird auf dem andern bleiben Mk 13 2 = Mt 24 2 = Lk 21 6. Wer das Gericht hält, wird gewöhnlich nicht gesagt. Meist ist an Gott gedacht; doch schildert nicht erst Mt (das große Weltgerichtsbild 25 31 ff. und 13 41 f.), sondern auch schon die Spruchquelle Jesus als König, umgeben von seinen zwölf Jüngern, richtend die 12 Stämme Israels Mt 19 28 = Lk 22 30. Aelter scheint die Vorstellung zu sein, nach der er bloß der Zeuge beim Weltgericht ist, wie der doppelt überlieferte Spruch Mk 8 38 = Mt 16 27 = Lk 9 26 und Mt 10 33 = Lk 12 9 ihn erscheinen läßt; die Lk-Fassung ist wohl seine älteste Gestalt, Gott ist Richter, umgeben von einem Hofstaat von Engeln.

Was Jesus vom *Messias*, dem König und Richter, dem Men-

schensohn und Gottessohn, geglaubt und verkündet hat, muß uns später noch beschäftigen.

Das Gericht ist ein doppelseitiges; der Bußprediger denkt freilich meist nur an die Verurteilung (*κρίσις τῆς γεέννης* Mt 23 33 L? (vgl. den ähnlichen Täuferspruch, der Mt 3 7 = Lk 3 7 vom kommenden Zorn spricht). Die Sünder gehen in die *Geenna* ein, wo zu scheußlichen Klumpen geballt gräßliches Gewürm ihren Leib zernagt und nie verlöschendes Feuer peinigt Mt 9 43—48 = Mt 18 8 f. Mt 5 29 f., nach Jes 66 24. Dieses Geworfenwerden in die Feuerhölle Lk 12 5 = Mt 10 28 ist das Verlieren (*ἀπολέσαι*) des Lebens, hier und Mk 8 35 c. p. Ursprünglich wird an eine endgültige Vernichtung gedacht gewesen sein, nicht an eine immerwährende Pein; man sieht, wie die Gedanken durcheinanderlaufen. *ἀπώλεια* heißt Hölle Mt 7 13 (wohl die Mt-Gestalt des Spruches aus L Lk 13 23 f.), der „Höllensohn" *υἱὸς γεέννης* Mt 23 15, vgl. die Söhne des Himmelreiches Mt 8 12 13 38, die Formel „verloren gehen" Mt 18 14 Lk 9 25. — Neben der Feuerhölle (*γέεννα τοῦ πυρός* Mt 5 22 18 9 zu Mk 9 47) steht hier und da auch die *Eishölle*, das „Dunkel" draußen, wo Heulen und Zähneklappen ist, meist wiederum bei Mt in Zusätzen, die leicht als solche erkennbar sind: 13 42 50 22 13 24 51 25 30; einmal auch in der Spruchquelle Lk 13 28, wo Mt 8 12 die diesem geläufige Formel hat.

Die *Hades-Scheol-Vorstellung*, nach der die Toten im Schattenreich der Unterwelt bis zum Gericht weiterleben, findet sich einmal in der Spruchquelle Mt 11 23 = Lk 10 15, dann in Mt 16 18 „die Pforten des Hades", womit doch wohl die ganze Geisterwelt der Tiefe gemeint ist. Endlich in dem ausgeführten Gemälde des Strafortes, das Lk im Gleichnis vom Lazarus bietet 16 23. (Lk hat 8 31 auch *ἄβυσσος*, wo seine Vorlage noch die Wüste als Wohnort der Dämonen anführte Mk 5 10.) Eigentümlich ist dieser einen Geschichte, daß sich das Schicksal des Gestorbenen sofort entscheidet. Ob deshalb die ganze Stelle, weil im Widerspruch mit der Masse der Aussagen stehend, zu streichen sei, ist doch zu bezweifeln. Allerdings hat Lk die gleiche Vorstellung von der Versetzung der Seele noch am Todestage an den Ort der Seligkeit auch 23 43 in einem Wort, das ganz sicher er gebildet hat. Die anderen Vorstellungen des Lazarusgleichnisses entsprechen aber den Gedanken Jesu durchaus. Der Ort der Seligkeit ist der Schoß Abrahams; der Arme liegt also „drüben" mit ihm zu Tische. Ueber eine weite Kluft hinüber sieht man in der Tiefe den Hades, hier sicher als

Feuerhölle gedacht. Die Verstorbenen sind Seelen im alten Sinn, d. h. Doppelgänger ihres irdischen Wesens, erkennen einander, haben leibliche Gestalt, spüren Feuer und Kühlung, Erquickung.

Ueber die *jüdischen Vorstellungen* vgl. SCHÜRER II 552, BOUSSET 286, WEBER, Jüdische Theologie 1897, 341 ff. Der Name *γέεννα* kommt von dem hebräischen גֵּיהִנֹּם (Tal des Hinnom) und ist ursprünglich der Name eines Tales bei Jerusalem, in dem die Feuerstätte für das Molochopfer stand Jer 32 35 2 Kön 23 10; sie ist für Jeremia darum die Stätte des Gottesgerichts. Die Verlegung der Feuerhölle hierher ist eine der Verkümmerungen des Bildes, wie sie bei dem Uebertritt des Mythus ins Judentum häufig sind. Zuerst Jes 66 24. Die „orphische Vorstellung" (ADIETERICH, Nekyia 1893) der Hölle stammt also nicht aus Griechenland, sondern aus der gemeinsamen orientalischen Heimat. Noch im Henochbuch ist das Tal zwischen Zion und dem Oelberg wirklich als Ort der Qual gedacht 26 f. Aber der eschatologische Mythus war auf die Dauer stärker, die „Geenna" sinkt in den Hades oder wird in abstrakter Weise „irgendwo" oder in der Zukunft „erscheinend" gedacht.

§ 9. Die Bedeutung der Eschatologie im Evangelium.

Literatur S. 52f. (bes. ASCHWEITZER, zumal sein Schlußwort) und PFEINE, Die konsequente Eschatologie, NStH. — BULTMANN, KL SCHMIDT S. 12, 1.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus die Zukunftshoffnungen der eschatologischen Erlösungsreligion nicht bloß gekannt, sondern auch geteilt hat. Seine Predigt ist Botschaft vom Weltende und vom Gottesreich, von Auferstehung und Weltgericht, von Himmel und Hölle. Aber man braucht es nur einmal so auszusprechen, um sofort zu fühlen, daß sie das alles doch im Grunde nicht ist und daß Jesus nicht in die eschatologische Erlösungsreligion hineingehört; denn er teilt gerade die Züge nicht mit ihr, die ihr Wesen ausmachen.

1. Er ist wie die Propheten und wie der Täufer selber mit seiner Bußpredigt vor sein Volk hingetreten und hat das Prophetenschicksal mit Bewußtsein auf sich genommen Lk 11 47—51 = Mt 23 29—31 34 f. Wäre er einer jener phantasierenden Visionäre gewesen, so wäre er in gefahrloser Anonymität geblieben und wir hätten heute nichts von ihm als ein ausgeklügelt Buch über die Geheimnisse des Himmels und der Zukunft.

2. Jesu Worte sind allermeist nicht Verheißung und Weissagung, sondern Mahnreden und Bußrufe. Gewiß, das Nahesein der Gottesherrschaft ist auch Freude. Das Selig! der Seligpreisungen erklingt in der Spruchquelle immer wieder. Selig, wer nicht Anstoß an Jesus nimmt! Mt 11 6 = Lk 7 23. Selig die Augen, die ihn gesehen! Mt 13 16 = Lk 10 23. Selig der Knecht, den der Herr bei

seiner Ankunft wach findet! Mt 24 46 = Lk 12 43. Und während Mt diesen Ton nur einmal verstärkt hat 16 17, klingt er bei Lk, auch in seinen Sonderstücken, noch oft an 11 27 (?) 12 37 f. 14 14 f. Nur im Mk fehlt das Wort, nicht die Sache. Freude ist Jesu Botschaft auch gewesen, und wenngleich dieser Klang durch die dankbare Freude der Erlösten erhöht worden ist, so hat er doch die Botschaft Jesu ganz gewiß als Grundton begleitet. Mögen Worte wie diese: Gehe ein zu deines Herrn Freude! Mt 25 21—23, Freut euch und jauchzet! Mt 5 12 = Lk 6 23 L oder Mk 4 16 = Mt 13 20 = Lk 8 13 spät sein, mag auch Lk und der Kreis, aus dem seine Sonderüberlieferungen stammen, von der Freude häufiger sprechen, als es Jesus und die ersten Jünger taten — vgl. Lk 13 17 19 6 37 —: es bleibt genug echtes Gut zurück 10 20 15 10 32 4 (vgl. Mt 18 13). Ueber das Wesen der Sache wird sich auch die Christenheit nicht getäuscht haben, wenn sie schon von Paulus an Jesu Predigt eine „*Frohbotschaft*" (*εὐαγγέλιον*) nannte; auch er selber mag das Wort schon gebraucht haben.

Dies Wort kann nicht mit voller Sicherheit Jesus zugeschrieben werden; denn es wird meist von den Evangelisten gebraucht, und die beiden Stellen, an denen es im Munde Jesu bei Mk sicher vorkommt, sind gewiß späteren Ursprungs, Mk 13 10 = Mt 24 14 Mk 14 9 = Mt 26 13 (in den Stellen Mk 1 15 8 35 10 29 fehlt es in der Mt-Parallele, hat es vielleicht auch in seinem Mk gefehlt; Lk hat das Wort merkwürdigerweise nie, wohl aber ganz eigen das Verbum 1 19 2 10 3 18 4 18 43 8 1 9 6 16 16 20 1). Die Spruchquelle bietet aber den in seiner Echtheit nicht zu bestreitenden Satz: „Armen wird die Frohbotschaft gepredigt" Mt 11 5 = Lk 7 22.

Freude ist auch nach anderen unleugbar echten Stücken der Grundton der Predigt Jesu gewesen: das Himmelreich ist gleich dem Schatz im Acker und der kostbaren Perle Freude, so groß, daß man um sie alles hingibt, wenn man es findet Mt 13 44 ff. Von dem düsteren Täufer hebt sich Jesu frohe Gestalt scharf ab, nach dem Urteil der Zeitgenossen wie für Jesu eigenes Empfinden Mt 11 16—19 = Lk 7 31—35. Jesu Predigt war also ein Erlösungsglaube, nicht bloß eine Gerichtsverkündigung. Und insofern tritt hier allerdings ein Ansatz der eschatologischen Erlösungsreligion zutage. Aus dem Leid der Welt sehnt man sich nach der Freude des Gottesreiches. Aber wesentlich ist der Ruf zur Buße.

3. Weiter ist an den Zukunftsaussagen Jesu ihre große Schlichtheit bezeichnend. Die Beschäftigung der Phantasie mit den himmlischen Dingen, mit den Wohnungen der Seligen, ihrem Aussehen und ihrer Kleidung, das ganze Ausmalen der Herrlichkeit und das

Schwelgen in Bildern der Lust und der Grausamkeit fehlt bei Jesus ganz. Wer von der jüdischen Apokalyptik oder auch nur von der Offenbarung Johannis und ihren Schilderungen vom Sturze der großen Babel oder vom himmlischen Jerusalem mit seinen Edelsteintoren und goldenen Gassen herkommt, der empfindet den Unterschied aufs stärkste. Den Christen war die Zurückhaltung Jesu in diesen Dingen nicht recht. Deshalb muß ja der erhöhte„ Herr" dem Johannes verkünden, was „geschehen wird in Kürze", und alle Geheimnisse der Himmelsseligkeit mitteilen. Deshalb muß der Jesus der Petr-Apokalypse den Jüngern „ein Paar von ihren seligen Brüdern" im Paradiese zeigen und die Hölle mit ihren 14 Sünderabteilungen. Und andere haben ihm noch ganz anderes in den Mund gelegt. Papias (bei Iren. haer. V 33 3) hatte eine Ueberlieferung, nach der Jesus Tage verheißen hat, in denen ungeheure Weinstöcke wachsen sollen, mit Millionen Trauben für Ströme von Wein usw. So sprach der geschichtliche Jesus nicht.

4. Wichtiger noch ist, daß solche Schilderungen in der Apokalyptik Selbstzweck sind, bei Jesus aber überhaupt nur gelegentlich auftreten und lediglich im Dienste seiner prophetischen Sendung. Die Apokalyptik will den Menschen im Leid der Erde durch die Schilderung der Himmelsfreuden und der Höllenqualen trösten mit der Gewißheit, daß der Tag der Rache kommt und daß „noch eine Ruhe vorhanden ist für das Volk Gottes". Für Jesus ist allein wichtig, was aus dem Kommen der Gotteswelt für den Menschen folgt. Wenn Gottes Herrschaft kommt — und sie steht vor der Tür! —: wie muß der Mensch sein, der unter einem solchen Herrscher leben kann? Bist du ein solcher Mensch? Das ist die Frage, die er an jeden einzelnen in seinem Volk stellt.

5. Ferner fehlt gerade das bei Jesus, was die Apokalyptik erst ganz zur Erlösung macht, nämlich das Rechnen mit Zahlen und Zeiten, Zeichen und Symbolen, die das Kommen der zukünftigen Welt als sicher aufweisen. Jesus hat es sogar geradezu abgelehnt, als auch an ihn die Frage herantrat: Wann und wo? Zwar legt ihm Mk eine kleine Apokalypse in den Mund 13 = Mt 24 f. = Lk 21; aber seit langem ist erkannt, daß wir es hier mit einer späteren Zusammenstellung zu tun haben. Echt ist darin die Drohung, daß Jerusalem zerstört und der Tempel untergehen werde; dann das Gleichnis vom Feigenbaum, das gegen alles Rechnen der Apokalyptik sagt: Schaut euch in der Welt um, es sind „Zei-

chen" genug da; endlich die Antwort auf die Frage nach dem Wann: „Nicht wird dies Geschlecht vergehen, bis das alles geschehen ist. Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater" 13 30 32 (§ 44, 6). Auch die Spruchquelle scheint die Frage: *Wann* kommt das Reich Gottes? enthalten zu haben und die gleiche Antwort: Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man sein Kommen berechnen könnte Lk 17 20. Es ist auch nicht hier und nicht da zu suchen, sondern plötzlich überall, wie der Blitz. Und wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler! Jesu Sinn verweilt nicht bei dem Wann und Wo, sondern das zeichnet er mit schneidendem Bußwort, daß die Menschen zu ihrem Verderben wieder sein werden wie in den Tagen, da die Sintflut kam: unvorbereitet und gedankenlos; und dies furchtbare Gottesgericht wird eine schreckliche Auswahl unter ihnen halten Lk 17 20—37 = Mt 24 26 ff. 37—41 10 39.

6. Das alles stellt Jesus in die Reihe der Propheten ein und nicht in die Reihe der Apokalyptiker. Ueber Prophetie und Apokalyptik aber, überhaupt über alle jüdische Zukunftshoffnung hinaus erhebt sich Jesus dadurch, daß sein Zukunftsbild frei ist von jeder nationalistischen Enge der polytheistischen Stufe. Wie weit solche Freiheit sonst schon erreicht war, entzieht sich unserer Kenntnis; in Persien jedenfalls wie in Israel war die Heilandshoffnung national und konfessionell eingeschränkt. Selbst ein so hochstehender Jude wie der Verfasser der Psalmen Salomos entstellt seine schönen Worte über die selige Zukunft: „Er wird ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert; er läßt nicht zu, daß Unrecht in ihrer Mitte weile, und niemand darf bei ihnen wohnen, der Böses weiß" durch den Zusatz: „Und weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihnen wohnen" 17 26 ff. Bei Jesus findet sich recht als ein Widerspiel dazu das dem Hauptmann von Kapernaum gegebene Verheißungswort, daß von allen Weltgegenden Menschen kommen werden, mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu liegen im Reiche Gottes Mt 8 11 = Lk 13 28 f.

7. Endlich ist hier noch einmal darauf hinzuweisen, daß selbst die Sprüche von der kommenden Gottesherrschaft schon über die bloße Zukunftserwartung hinausführen, indem sie die eingetretene Erlösung bereits deutlich ins Auge fassen. Die Worte über das Ende der satanischen Macht (S. 51), die Gleichnisse vom Senf-

korn und Sauerteig, dazu Worte wie jener siegesgewisse Bescheid an den Täufer: „Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Toten stehen auf — und den Armen wird das Evangelium gepredigt“ Mt 11 5 = Lk 7 22 zeigen, daß Jesus bereits eine erlebte Erlösung kennt und über die bloße Hoffnung hinausgewachsen ist.

Zweites Kapitel.

Jesus und die mystische Erlösungsreligion.

§ 10. Die Mystik.

Literatur zu Joh und KLSchmidt, s. S. 12, h.

1. Die Frage, ob Jesus in die mystische Erlösungsreligion einzustellen ist oder wie weit etwa die Mystik in seiner Verkündigung eine Rolle spielt, liegt dem ganz fern, der nur von den drei ersten Evangelien herkommt, denn nach ihnen hat Jesu Predigt mit der Mystik nichts gemein. Die Gottesherrschaft ist nicht ein innerer Zustand seliger Verzückung, sondern eine neue Welt der Zukunft. Selbst wo sie bereits als erlebt erscheint, besteht sie in Vergebung und Reinheit, in Gesundwerden und Aufnahme der Frohbotschaft, nicht in mystischen Erlebnissen. Der Sprachgebrauch der Mystik ist dem Jesus der Synoptiker nicht geläufig. Das Wort unsichtbar kennt er nicht; vom Leben spricht er nur als von einem zukünftigen Besitz im Reiche Gottes; der Begriff der Ewigkeit, der aber nicht unter allen Umständen mystisch ist, findet sich in seinen Worten selten.

„Leben“ im eschatologischen Sinn: Mk 9 43 = Mt 18 8 Mk 9 45 vgl. 9 47 = Mt 18 9 (Mt-Zusätze sind 7 14 19 17). Ebenso „ewiges Leben“: Mt 25 46 (Gegensatz: ewiges Feuer 25 41), Mk 10 17 = Mt 19 16 = Lk 18 18 (nicht im Munde Jesu), Mk 10 30 = Mt 19 29 = Lk 18 30, Lk 10 25 gegen Mk 12 28. Lk gehören allein die „ewigen Hütten“ 16 9, Mk die ewige Sünde 3 29 gegen Mt 12 32 = Lk 12 10.

Aber im 4. Evangelium steht Jesus tief in der Mystik: Der Höhepunkt alles frommen Erlebens ist die Einswerdung der „Seinen“ mit dem Sohn Gottes und in ihm und durch ihn mit dem Vater. Ebenso kennt Johannes das Sakrament, in dem sich das Lebensbrot selber zum Genuß der Seinen gibt, und verklärt es in Mystik. Buße und Reue wandelt er in „Wiedergeburt“ aus Wasser und Geist, die Eschatologie fehlt — wenigstens zum größten Teil

— wie in aller Mystik, das Weltgericht ist eine Scheidung der Lichtkinder von den Kindern der Finsternis, die eintrat, als das Licht und Leben des Logos in der Welt zu scheinen anfing.

2. Man hat zu wählen zwischen dem Jesus der drei ersten Evangelien mit seiner Predigt von der Buße und dem Reiche Gottes und zwischen dem Gottessohn des Johannes mit seiner Religion der mystischen Einigung mit Gott. Für diese Wahl ist entscheidend, daß nur spätere apokryphe und gnostische Evangelien Jesus als Prediger der Mystik darstellen, alte Quellen aber nicht.

Im Evangelium der Eva sagt der erscheinende Urmensch (Menschensohn) mit den Formeln der ägyptischen Mystik: „Ich bin du und du bist ich, und wo du auch bist, da bin ich; und in allem bin ich gesät, und von wo du willst, kannst du mich sammeln, und wenn du mich sammelst, sammelst du dich selbst“ (Epiph. haer 26 3). Aehnlich lautet der mystische Gedanke im Thomasevangelium (Hippol. Phil V 7, p. 83, 14 Wendland). Auch die Oxyrynchuslogia enthalten einen Spruch, der wohl so zu deuten ist: „Wo zwei sind, da sind sie nicht ohne Gott (?); und wo einer für sich allein ist, da bin ich mit ihm. Hebe den Stein auf, und du wirst mich dort finden, spalte das Holz, und ich bin dort“ (vgl. Hennecke, Apokryphen S. 36, 68, 69, Handbuch S. 19, 91, 94. — Reitzenstein, Poimandres S. 239—42). Hier sind freilich die mystischen Gedanken bereits mit kosmologischen verwoben, die Entwicklung ist abermals um eine Stufe weiter gerückt.

Es ist schlechterdings unmöglich, dem Jesus der alten Ueberlieferung diese oder die johanneische Christusmystik in den Mund zu legen. Er hat sich durchaus nicht in der Rolle der Mittlergottheiten gesehen, in die man sich auf irgendeinem übernatürlichen Weg der Ekstase oder der Liebe und der Schauung versetzen kann, um mit ihnen vergottet zu werden. Aber auch die Geistesmystik von Joh 3 oder eine paulinische kann nicht dem geschichtlichen Jesus zugeschrieben werden. Denn der heilige Geist spielt in den echten Worten Jesu kaum eine Rolle. Auch wenn das für ihn grundlegende Erlebnis bei seiner Taufe ein Erlebnis des Geistes war, so hat doch Jesus in dem Geist nur seine Ausrüstung zu übernatürlichen Krafttaten gesehen. — Auch die Gottesmystik gehört nicht in das Leben Jesu hinein. In den drei ersten Evangelien steht nur *ein* Satz, der auf ein besonderes geheimes Leben Jesu mit Gott hinzuweisen scheint, jenes Wort: „Niemand kennt den Vater als der Sohn und den Sohn als der Vater“; aber es kann ganz unmystisch, prophetisch verstanden werden (§ 34). Die große Mehrzahl seiner Worte offenbart nicht Mystik, nicht jene Religion der Einswerdung mit Gott in Versenkung und Verzückung, sondern jenes stetige Leben in der Nähe

Gottes, das in allem, was da lebt und webt, unmittelbar die Gottheit vernimmt, den Vater, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt und der seine Liebe in Sonnenschein und Regen allen seinen Kindern zeigt, auch den bösen und undankbaren. Es bleibt hier immer der Abstand der Ehrfurcht und des Glaubens.

Der *heilige Geist* kommt bei Jesus außer in der *Tauf*geschichte Mk 1 10 = Mt 3 16 = Lk 3 22 und den damit unmittelbar zusammenhängenden Aussagen Mk 1 12 = Mt 4 1 = Lk 4 1 (und Lk 4 14!) nach Mk nur in dem Spruch von der Lästerung des (wundertuenden) Geistes Mk 3 29 = Mt 12 31 vor, in dem ihn auch die Spruchquelle bietet Lk 12 10 = Mt 12 32. Diese hatte ihn unmittelbar vorher noch einmal in derselben Bedeutung 12 28 = Lk 11 20 (wo er wohl in lukanischer Bibelsprache „Finger Gottes" heißt, vgl. die Hand Gottes Lk 1 66 Act 4 28 30 usw.). Sicher spät ist der Satz von der Hilfe des heiligen Geistes bei der Verteidigung vor Gericht Mk 13 11 = Mt 10 20, den ebenfalls die Spruchquelle enthielt Lk 12 12 = Mt 10 20 (teilweise). Lk hat 11 13 den heiligen Geist an Stelle der guten Gaben gesetzt Mt 7 11, wie er auch in seine Erzählung öfters den heiligen Geist eingeführt hat. Einmal kommt der heilige Geist bei Jesus auch als die Inspiration des ATs vor Mk 12 36 = Mt 22 43. Das ist alles. — Spätere Mystik hat sich gerne auf das Wort Jesu an Martha: „Eins ist not" berufen und in Maria wiedererkannt, die allem weltlichen Tun abgewandt zu Füßen des Meisters sitzt Lk 10 38—42. Das heißt doch einem sehr schlichten Vorgang und Wort zu viel aufbürden. — FRÖVIG (Sendungsbewußtsein, vor § 33) übertreibt die Bedeutung des Geistes bei Jesus. — HLEISEGANG, s. S. 12, e.

§ 11. Die Sakramente.

Die Literatur über die Taufe S. 12, i; über das Abendmahl in GKGOETZ, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1904. — EGRAFE, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, ZThK 1895. — ASCHWEITZER, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, 1. und 2. Heft 1901. — — Wichtigste neuere Schriften: AHARNACK, Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin, TU VII 2 1891 (Nicht die Elemente, die Mahlzeit das Wesentliche: durch Danksagung und Gedächtnis des Todes Jesu ist jede Speise gesegnet; 1909 in DG[4] I S. 76: „non liquet"). — Dagegen THZAHN, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche 1892. — AJÜLICHER in Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gew., 1892 S. 217—50 (Die Abendmahlsworte ein Gleichnispaar, den Tod verkündend und deutend). — Aehnlich PWSCHMIEDEL, PrM1899. — Vermittelnd zwischen Todesweissagung und symbolisch-sakramentaler Auffassung EHAUPT, Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte 1894 u.a. — Aehnlich hatten schon BEYSCHLAG und HOLTZMANN geurteilt. — Neue Auffassungen durch FRSPITTA in: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 1893; AEICHHORN, Das Abendmahl im Neuen Testament 1898 (radikale Bestreitung der Echtheit; das Abendmahl ist als Sakrament wie als Todesweissagung im Leben Jesu undenkbar); WELLHAUSEN (zu Mk 14 24 f. vgl. unten S. 75), dem WBRANDT, Die evangelische Geschichte 1893, mit ähnlichen Ansichten vorangegangen und WHEITMÜLLER

in RGG[1] Artikel Abendmahl im Neuen Testament 1908, gefolgt ist. — G Loeschcke, Zur Frage nach der Herkunft und Einsetzung der Eucharistie, ZwTh 1912, vertritt mit neuen Gründen Eichhorns Meinung. — GKGoetz, Das Abendmahl, eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? 1920, vertritt wieder Jülichers Ansicht. — Von der Meßliturgie aus suchten den Weg zum Verständnis GPWetter, Altchristliche Liturgie: Das christliche Mysterium 1921; II: Das christliche Opfer 1922; und (gründlicher und richtiger) HLietzmann, Messe und Herrenmahl 1926. — Für das Jüdische (Passah usw.) Dalman, Jesus s. S. 38, 3. — Ganz verfehlt: GOKittel, StKr 1925, und REisler, ZnW 1925.

1. Der Jesus der Gnostiker ist auch der Bringer mannigfacher zum Teil seltsamer Sakramente. Und das Jo-Ev steht ihnen auch darin nahe, daß es Jesus über die Taufe 3 3—21 wie über das Abendmahl 6 32—65, wenn auch in den verhüllenden Worten seiner Mystik, so doch deutlich im sakramentalen Sinn reden läßt. So gewiß der 4. Evangelist damit spätere und eigene Gedanken in die Geschichte Jesu einträgt, so sicher ist freilich, daß Jesus sich von Johannes hat *taufen lassen*. Die Tatsache steht um so mehr fest, als alle Evangelisten sich bemühen, Jesus dabei nicht geringer erscheinen zu lassen als den Täufer. In welchem Sinn Jesus die Taufe an sich vollziehen ließ, ist uns verborgen. Einen Bruch mit einer sündigen Vergangenheit hat er nicht durchgemacht, seine Worte und sein Wesen zeugen dagegen. Vielleicht nahm er sie doch als Sakrament, wie der Täufer selbst nach Josephus seine Taufe ansah Ant. XVIII 5 2. Trotzdem steht unbedingt fest, daß sie für ihn, als er selber predigend auftrat, ebenso abgetan war wie die Askese des Täufers. Selbst der 4. Evangelist nimmt seine Angabe, daß Jesus getauft habe 3 22, in 4 2 zurück. Mt bringt den Taufbefehl erst als ein Wort des Auferstandenen 28 19 f.; noch nicht einmal in die Aussendungsrede hat er ihn zu verlegen gewagt. Jesus kam es nur auf die Reinheit des Herzens an, einen äußerlichen Ritus dafür gibt es nicht.

2. Das zeigt vor allem deutlich der Streit mit den Pharisäern um das *Händewaschen*. Man sagt vergeblich viel, um zwischen diesen kleineren, täglichen Reinigungen und der Taufe zu unterscheiden. Sie sind grundsätzlich für die Religion ganz dasselbe; denn sie ruhen alle auf dem Glauben, daß es Reines und Unreines, Göttliches und Widergöttliches draußen in der Welt gebe. Und eben davon hat Jesus gesagt: „Nichts ist außerhalb des Menschen, was in ihn eindringend ihn unrein machen könnte; sondern was von dem Menschen ausgeht, das ist es, was ihn gemein macht"

Mk 7 15 = Mt 15 11. Er biegt das alte Kultwort טמא κοινοῦν ins Sittliche um, und das Wasser tuts bei ihm nicht, auch nicht Gotteswort und Wasser, sondern allein die Reinheit des Herzens; denn aus dem kommen, wie Mk ihn erklären läßt, die bösen oder die guten Gedanken, Worte und Taten.

3. Aber das *Abendmahl?* Hat Jesus nicht ein neues Sakrament gestiftet oder einem uralten Brauch und Sakrament neues Leben eingehaucht, indem er es an seine Person knüpfte?

Die Berichte beantworten diese Frage ganz verschieden. *Mk* erzählt so: „Und als sie aßen, brach Jesus (das?) Brot, nachdem er es genommen und den Segen gesprochen hatte, und gab (es) ihnen und sagte: ‚Nehmet; das ist mein Leib.' Und nachdem er einen (den?) Becher genommen, den Dank gesprochen hatte, gab er ihnen, und sie tranken alle daraus (oder davon). Und er sprach zu ihnen: ‚Das ist mein »Bundesblut«, das ausgegossen wird vielen zu gut. Wahrlich, ich sage euch: Ich werde nimmermehr trinken von dem Gewächs des Weinstockes bis zu jenem Tage, an dem ich es neu trinken werde in der Gottesherrschaft" 14 22—25. Der Vorgang ist nicht ganz klar, und die Worte sind mehrdeutig. Hat Jesus das Brechen und Austeilen des Brotes und das Darreichen des Weines einfach wie bei jedem Essen als Hausvater vorgenommen und sind ihm dabei ganz unbeabsichtigt Bilder seines Todes und Worte, die ihn deuten, gekommen? Oder hat er absichtlich besondere Handlungen mit Brot und Wein vollzogen, um mit ihnen etwas anzudeuten oder geradezu einen Brauch zu stiften? Dann wiederum könnten die Handlungen oder auch die „Elemente" die Träger der Gedanken sein sollen. Jesus könnte entweder dem Brotbrechen und Ausgießen des Weines oder dem Essen und Trinken oder dem Brot und Wein als solchem irgendwelche besondere Gedanken untergelegt haben. Nach all diesen Richtungen hin haben sich die Meinungen der Erklärer bewegt. Kann man zwischen ihnen eine richtige Entscheidung treffen? Ja, denn bei dem Wort vom Blut und nur bei ihm ist ganz deutlich ebenso das tertium comparationis wie die Sachhälfte, von der aus das Wort verstanden werden soll, angegeben. Das Tertium ist das Wort: *ausgegossen vielen zu gut.* Der Wein bedeutet also ein Blut, das *vergossen wird:* wie der Wein ausgegossen wird, etwa aus dem Schlauch in den Kelch, so wird also auch das Blut Jesu vergossen werden. In welchem Sinn, das sagt das erklärend hinzugefügte Wort: des Bundes. Man soll das Vergießen des Blutes

Jesu verstehen als eine Spende und Blutsprengung, die ebenso zu dem neuen Bund gehört, wie einst die Sprengung mit dem Tierblut bei dem Abschluß des alten am Sinai vorgenommen wurde. Gerade dort Exod 24 8 hat ja Moses gesagt: „Dies ist das Blut des Bundes." Daran knüpft Jesus an. „Mein Blut des Bundes" ist ein an sich ungewöhnlicher Ausdruck; man versteht ihn nur im Hinblick auf jenes Wort der Auszugsgeschichte, an das Jesus mit seinen Jüngern an diesem Abend in der Passahzeit ganz naturgemäß gedacht hat. Damit ist der sakramentale Genuß als Jesu Meinung bei Mk ausgeschlossen; nicht minder durch den nachfolgenden Satz, in dem Jesus sagt, daß er nun nicht mehr trinken werde „von diesem Gewächs des Weinstocks". Konnte er den Wein als sein Blut zum Genuß reichen, wenn er darauf hinwies, daß er selber davon getrunken hatte?

Der Mk-Bericht enthält nur *ein* Wort, das auf den Genuß hinweisen kann, das Wort „alle" in dem Satz: sie tranken alle davon. Es ist aber kein Wort Jesu, sondern ein Wort des Evangelisten. Nach dieser Seite hin lag nämlich überhaupt die Entwicklung, wie man schon an den leisen Umgestaltungen sehen kann, die *Mt* 26 26—29 am Mk-Bericht vorgenommen hat. An Stelle der Angabe, daß sie alle aus dem Becher oder von dem Weine tranken, bildet Mt, nachdem er auch beim Brot ein: Esset! zu dem Nehmet! des Mk hinzugefügt hat, diesem Satz gleichlautend die Aufforderung: Trinket alle davon: Außerdem schiebt er in den Erklärungssatz des Mk ein „denn" ein; dadurch gewinnen die Worte vom Bundesblut den neuen Sinn, zu erklären, *warum* man den Trank genieße und daß es geschehe zur „Vergebung der Sünden". Mt macht also vom Genuß des Abendmahls die Sündenvergebung abhängig. Man sieht, wie das Sakrament an den Worten arbeitet.

Nach *Paulus* 1 Kor 11 23—25 müssen wir die beiden Handlungen getrennt denken, die eine während des Essens, die andere nachher; jede wird geschlossen durch das feierliche Stiftungswort: „Dies tut zu meinem Gedächtnis." Trotzdem dieser Satz seit Zwingli für eine nichtsakramentale Auffassung immer wieder angezogen wird, ist gerade der Paulustext sakramental. Denn die Worte zu Brot und Wein lauten sehr wesentlich anders als bei Mk: „Das ist mein Leib für euch" und: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut." Dieser Wortlaut muß ohne Zweifel sakramental verstanden werden: er enthält die entscheidenden Mk-Worte „das vergossen wird vielen zu gut" nicht; dafür knüpft sich die Bedeutung an den Becher an, welcher „der Bund" ist, und beim Brot steht ausdrücklich „für euch", also daß es der zu *genießende* Leib sei. Das paßt auch ausgezeichnet zu der Lehre des Paulus, die in dem Mahl eine „Gemeinschaft" mit dem Herrn und eine

„Gemeinschaft" der Genießenden untereinander erwartet. Daß die Stimmung bei der Feier in der Gemeinde Freude und nicht die der Todesfeier war, ist ja überdies nicht nur aus der Apostelgeschichte 2 46, sondern auch aus dem Korintherbrief deutlich genug. Paulus muß seine Gemeinde, die es bis zum Trunkensein vergessen hat, daran *erinnern*, daß Jesus in der Nacht, da er ausgeliefert ward, das Mahl gestiftet hat und daß man in ihm den Tod Jesu verkündigt.

Der *Lk-Text* 22 15—20 ist der einzige, der vom Passah ausgeht: „Mich hat herzlich verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, bevor ich leide." Daran schließt sich nun ein Satz, der dem Schlußwort des Mk entspricht: „Denn ich sage euch, daß ich es nicht mehr essen werde, bis es erfüllt ist im Reich Gottes." Danach kommt die Darreichung eines Bechers mit jenem Schlußwort selbst: „Ich werde nicht mehr trinken von dem Gewächs des Weinstocks von jetzt an, bis das Reich Gottes gekommen ist." Und nun beginnt erst der eigentliche Abendmahlsbericht wie bei Mk: „Er nahm ein Brot . . ." An das Wort vom Brot schließt sich der Paulussatz an: „Dies tut zu meinem Gedächtnis." Das Wort über den Becher ist gleichfalls fast wörtlich der Paulusfassung gleich, bis zu dem mit Mk wieder übereinstimmenden Schlußsatz „das für viele vergossen wird", der sich im Nominativ an das im Dativ stehende Wort Blut anschließt.

Dieser Text ist nichts anderes als eine Zusammenfügung aus Mk und Paulus, zum mindesten in seiner zweiten Hälfte; wobei es verhältnismäßig gleichgültig ist, ob diese Zusammenfügung schon von Lk gemacht wurde oder — worauf die starken Verschiedenheiten der Handschriften hinweisen — erst in späterer Zeit. Hat Lk eine besondere Ueberlieferung über den Anfangsteil seines Berichtes gehabt? Wie weit geht diese Ueberlieferung? Und welche Bedeutung hat sie? — Diese Fragen sind mit irgendeiner Sicherheit nicht zu beantworten. Denn wenn Lk auch sonst in der Leidensgeschichte besondere Ueberlieferungen gehabt zu haben scheint, so ist doch hier das Wort vom Gewächs des Weinstocks einfach aus Mk, und das Wort über das Passah braucht nichts anderes als eine Nachbildung von ihm zu sein. Wenn der echte Lk-Text mit dem Satz vom Brot in der Mk-Fassung V. 19 a abschloß, so kann Lk an ein Abendmahl ohne Wein gedacht haben, wie er ja auch in der Apostelgeschichte nur von einem „*Brot*brechen "spricht 2 42 46 20 7; auch die Ebioniten feierten ein Abendmahl ohne Wein. Endlich sind Weingenuß und Passah unter denselben Gedanken gestellt: man genießt sie nicht mehr bis zum Anbruch der „Vollendung" im herrlichen Gottesreich. Aufs neue verteidigt den Lk-Text KLSchmidt, Artikel „Abendmahl im NT" RGG²; 22 15 16 18 sollen den am meisten geschichtlichen Bericht darstellen. Aber 18 ist nur Mk!

Wie man sich aber auch zu all diesen Fragen stellen möge, deutlich ist, daß dieser Text in seiner ganzen Ausdehnung sicher für die Ermittlung des geschichtlichen Vorgangs nicht in Betracht kommt, und jedenfalls liegt Sakramentales in ihm nur in den mit Paulus übereinstimmenden Worten.

Zwischen Mk und Paulus aber muß man sich entscheiden. Eine Kritik mit der Schere, die das Ueberschießende beider Texte abschneidet und den dann bleibenden Rest für den Urbericht erklärt, ist ausgeschlossen, weil die Berichte, wie gezeigt, nicht bloß in Einzelheiten, sondern ganz und gar, ihrem Gehalt nach, unvereinbar sind. Entweder Jesus hat ein Sakrament gestiftet, indem er sein Fleisch und Blut zum Genusse gab, oder er hat bei Brot und Wein seinen Tod „geweissagt". Der Bericht des Paulus ist der ältere. Dennoch haben wir uns gegen ihn zu entscheiden. Denn einmal ging die umgestaltende Arbeit der Christenheit nach dem Sakrament hin; der Sakramentsglaube drang je länger je mehr ein und ergriff alles. Wenn wir also vom letzten Mahl Jesu zwei Berichte haben, einen mit und einen ohne Sakramentsgedanken, so ist der zweite vorzuziehen. Ueberdies läßt sich der Wortlaut des Paulus aus dem des Mk erklären, aber nicht umgekehrt. Dem Sakrament nämlich entspricht die Zerlegung der Persönlichkeit in *Fleisch* und Blut, wie man darum auch später, von Johannes und Ignatius an, sagte. Daß der schiefe Gegensatz Leib und Blut auch bei Paulus steht, erklärt sich nur daraus, daß Jesus den Brot*laib* mit seinem Leib, wie den Wein mit seinem Blut *verglichen* hatte.

Ob der Bericht des Mk geschichtlich gehalten werden kann, danach haben wir später zu fragen. Sicher ist, daß Jesus kein Sakrament hat stiften wollen; dieses ist also von der Gemeinde in sein Leben eingetragen worden.

Die Versuche, auch im Mk-Bericht ein Sakrament zu finden, sind gescheitert. SPITTA hat zu diesem Zweck ἐκχυννόμενον mit „eingegossen" übersetzt. Wer in aller Welt sagt ausgießen, wenn er eingießen meint! Das Blut Jesu ist nicht zum Genuß eingeschenkt, sondern wird vergossen, wie Luther richtig übersetzt hat. Es ist Opferblut, das nicht getrunken, sondern (an den Altar) ausgegossen wird, Exod 24 6. Wenn SPITTA Jesus dabei nicht an seinen Tod denken, sondern das himmlische Freudenmahl, bei dem man den Messias ißt, vorwegnehmen läßt, so steht dem überdies das letzte Wort des Mk im Weg, das nicht bloß ein „Abschiedswort" ist, sondern ein Hinweis auf Jesu Sterben. — Noch viel weniger begründet ist WELLHAUSENS und HEITMÜLLERS Deutung der Abendmahlsworte auf einen Blutbund zwischen Jesus und den Jüngern. Sie hat gar keinen Anhalt im Mk-Text und nur einen

scheinbaren in der Lehre des Paulus vom Abendmahl. Daß im letzten Grunde in den Fernen uralter Religion Blutbund und Mysterienmahl zusammenhängen, ist richtig; aber deshalb den wörtlich an Exod 24 anklingenden Satz vom Bundesblut aus diesem Zusammenhang zu reißen und in den Gedankenkreis semitischer Blutmahle einzustellen, geht gegen jede Wahrscheinlichkeit.

Es ergibt sich aus allem, daß Jesus keine Sakramente gekannt hat: die Taufe des Johannes hat er nicht fortgesetzt, und das Abendmahl war ihm höchstens eine Weissagung und eine Deutung seines Todes mit den Mitteln der alten Geschichte und der ewigen Hoffnung seines Volkes. Mit Mysterien hat er nichts zu tun. Mysterien haben sich an ihn nur angeschlossen, weil die Zeit von ihnen erfüllt war.

§ 12. Die Güter der Erde. Die Askese.

OWimmer, Die Wertung der Güter in dieser Welt in der Lehre Jesu 1909. — Asketische Auffassung Jesu nach Schopenhauer bei Nietzsche, Der Antichrist 1888, und vielen Dilettanten. Literatur auch hinter § 7 und S. 13, o Troeltsch, Behm, Hauck.

1. In allen Zweigen der außerchristlichen Erlösungsreligion entspricht der Jenseitigkeit oder reinen Innerlichkeit der erwarteten Seligkeit eine pessimistische Betrachtung der irdischen Güter und aus ihr erwachsend meist die Lebensführung der Askese. Auf den ersten Blick macht auch Jesus den Eindruck eines Asketen. Er verläßt die Familie, lebt ehelos, kämpft gegen das Geld und gibt sein Handwerk auf, um, wie Buddha, in einem Wanderleben für die Erlösung der Menschen zu arbeiten und zu leben von dem, was ihm Freundlichkeit schenkt Lk 8 1—3. Man hat schon früh auf diese Züge seines Lebens hingewiesen und ihm sogar asketische Worte in den Mund gelegt. Die Gnostiker lassen ihn Ehe und Fleischgenuß verbieten; aber auch kirchliche Leute haben ihm Fastengebote zugeschrieben, z. B. in der „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel" Did 8. Ist diese Deutung seines Wesens richtig?

2. Am stärksten nach der Seite der Askese liegen seine Worte über das *Geld* und den *Reichtum*. Er hat sehr verächtliche Worte über die Vergänglichkeit der Schätze, die Motten und Rost fressen, gesprochen Mt 6 19—21 = Lk 12 33 f. Voll ironischer Verachtung ist auch die Geschichte von dem Reichen, der zu seiner Seele sagt: „Liebe Seele, du hast so viele gute Dinge daliegen für viele Jahre — iß, trinke und freue dich!" Lk 12 16 ff. Seinen Jüngern hat Jesus unbedingte Armut geboten Mk 6 8 f. = Mt 10 9 = Lk 9 3 und Mt 10 10 = Lk 10 17. Von dem Reichen, der ihn nach der

Bedingung der Seligkeit fragte, hat er zuerst das Halten der Gebote und dann den Verzicht auf sein Gut verlangt mit der Begründung: „Gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben" Mk 10 21 = Mt 19 21 = Lk 18 22. Wohl im Sinn späterer sozialreligiöser Ideale gesteigert, kehrt dieser Satz in einer Sonderüberlieferung des Lk wieder 16 9. Der pessimistische und der eschatologische Gedanke vereinigt, entwerten das irdische Gut. Wenn aber Jesus Lk 16 9 und in den folgenden Worten den Mammon herb tadelnd mit dem Beiwort „ungerecht" bezeichnet, so kommt schon in den Kampf gegen das Geld ein sittlicher Klang hinein, der dem Asketen an sich fernliegt, zumal, wenn die Mahnung zur Treue im Kleinsten auf Jesus zurückgehen sollte Lk 16 10. Doch ist dieser Satz wohl nur eine abschwächende Moral für die Geschichte vom ungerechten Haushalter. Den vollen Ton des Pessimismus schlägt aber wieder 16 11 f. an: das Geld ist nicht das „Wahrhafte", und darum das „Fremde" für den Christen. Freilich macht dieser Satz erst recht einen späten Eindruck.

Das *Almosengeben* wird schon im Judentum nicht als soziales Helfen (was es auch meist nicht ist), nicht als Liebesdienst, sondern als gutes Werk der Entsagung mit verdienstlicher Wirkung bei Gott geübt Mt 6 2–4. In dieser Weise ist auch Mk 10 21 und in Sonderstücken des Mt und Lk von ihm die Rede. Lk scheint — besonders wenn man die Apostelgeschichte vergleicht — manchmal seine eigene Anschauung auf Jesus übertragen zu haben. Während nämlich Mt 23 26 gegen die Pharisäer sagt: „Reinigt zuerst den Inhalt der Schüssel!" hat Lk 11 41: „Gebt den Inhalt als Almosen!", was selbst als Uebersetzungsvariante zeigen würde, wo hinaus seine Gedanken gingen. So verallgemeinert wohl auch er — und nicht Jesus — den Befehl von Mt 6 19 in 12 33, allerdings nur für die Jünger, dahin: „Verkauft eure Habe und gebt sie als Almosen!"

Indessen es hieße ungerecht sein, wenn nicht schon hier angeführt würde, daß diesem Ineinander pessimistischer und eschatologischer Gedanken, die freilich nicht geleugnet werden dürfen, ein ganz anderer Gesichtspunkt übergeordnet erscheint. Was Jesus hier fordert, ist nicht die Askese des Almosens, sondern die Wahrhaftigkeit und Reinheit des Dienstes, den man Gott leistet. Jesus hat ferner seine Jünger nicht von Anfang an vom Besitz losgelöst; er hat den Petrus im Besitz seines Hauses gelassen. Als er seine Jünger dann auf die Wanderschaft schickte und ihnen

alles Geld in der Tasche verbot, hat er damit nicht „Armut" verlangt, sondern das gänzliche Unbehindertsein durch irgendwelche Erdenlast. Es werden sich schon Menschen finden, bei denen sie bleiben können. Dann sollen sie essen, was man ihnen gibt. „Und der Arbeiter ist seines Lohnes wert" Mt 10 10 = Lk 10 7. So ganz bürgerlich, einfach, unasketisch begründet die Spruchquelle diese Forderung Jesu, die man besser eine Erlaubnis nennen würde, als was sie Paulus ja auch deutlich empfindet 1 Kor 9 12 14. Auch später ist es nicht asketische Erlösungssehnsucht, was Jesus dazu bringt, von seinen Jüngern ein volles Opfer zu verlangen, sondern der Zug nach Jerusalem; was er auch dort erwartet haben mag, auf jeden Fall die Entscheidung. Auf dem Weg dorthin kommt auch der Reiche zu ihm Mk 10 17, den gleichfalls die ganze Forderung trifft, weil ihn Jesus zum Jünger haben wollte. Als der Mann mit betrübtem Gesicht den Rücken gekehrt hat, zeigt Jesu schmerzliches Wort von den Reichen und das großartig übertreibende Bild vom Kamel und vom Nadelöhr, wo er den Feind im Mammon suchte. Der Mammon macht den Reichen unfähig zum entscheidenden Opfer Mk 10 17—31 = Mt 19 16—30 = Lk 18 18—30. Dem Armen aber gibt er die Finsternis des Neides ins Herz Mt 6 22 f. = Lk 11 34 ff. und lädt er die nie ruhende Sorge auf, die ihn dem Heiden gleichstellt, der keinen „Vater" hat Mt 6 32 = Lk 12 30. So ist überall der Grundton schließlich nicht die Klage oder der Hohn über die Vergänglichkeit alles Erdengutes, sondern das sittliche Entweder — Oder: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Niemand kann zwei Herren dienen! Wie zwei Götter stehen sie sich gegenüber: Gott und der „Profit" Mt 6 24 = Lk 16 13.

3. Treten dem Geld gegenüber aber immerhin bei Jesus Stimmungen der Askese hervor, so ist das Gegenteil gerade auf dem Gebiete der Fall, wo sie meist ihre besondere Betätigung suchen, auf dem der *Nahrung*. Freilich ist auch hier Jesu Bild von Gnostikern und Kirchlichen stark übermalt worden. Zu einer Zeit, da man sich auch in den Gemeinden von den jüdischen „Heuchlern" dadurch unterschied, daß man am Mittwoch und Freitag und „nicht wie sie" am Montag und Donnerstag fastete Did 8, suchte man auch in den Sprüchen des Meisters entscheidende Worte für solche und stärkere Enthaltungen. So läßt das Ebionitenevangelium Jesus die Jünger verwundert ablehnend fragen: „Habe ich denn dies Passah *Fleisch* zu essen mit euch begehrt?" — Unsere

ältesten Quellen aber lassen darüber gar keinen Zweifel, daß Jesus anders dachte. Mk hat überliefert, daß die Jünger Jesu nicht wie die des Johannes und der Pharisäer besondere Fasttage hielten und von Jesus mit dem Worte von dem Bräutigam gerechtfertigt wurden Mk 2 18–22 = Mt 9 14–17 = Lk 5 33–39. Das für unecht zu halten, liegt kein Grund vor, zumal Mk gleich darauf in einer feierlichen (natürlich späteren) Leidensweissagung Jesus auf die Zeit nach seinem Tode hinweisen läßt, wo die Gemeinde doch das Fasten eingeführt hatte. Ob Jesus so viel Gewicht auf das Nichtfasten legte, daß er gerade hierbei im Bilde vom ungewalkten Flicklappen und vom neuen gärenden Wein seine Weise von der überlieferten Frömmigkeit unterschied, ist bei der Art, wie Mk entstand, nicht sicher. In der Fastenfrage an sich aber bestätigt die Spruchquelle Mk, indem in ihr Lk 7 31–35 = Mt 11 16–19 Jesus das Gerede der Leute über ihn und Johannes mitteilt. Jesus ist ihrer gehässigen Ablehnung gegenüber dem Asketen Johannes ein „Fresser und Säufer". Dem widerspricht Mt 6 16 ff. nicht. Hier wird das Fasten einfach als Brauch vorausgesetzt und hingenommen. Auf diesem ganzen Gebiet kam für Jesus keine Forderung der Frömmigkeit oder Sittlichkeit ins Spiel, außer der einen, daß *wenn* man fastete, es ganz Gott getan sein müsse. *Gottes* Recht auf den Menschen, das ist Jesus ein höchstes Anliegen.

Spätere Hand ist dagegen auch schon in unseren Evangelien an der Arbeit, wenn Jesus sich in feierlichem 40tägigem Fasten auf seine Wirksamkeit vorbereitet Mt 4 2 = Lk 4 2 (anders Mk 1 13) und bei einer besonders schwierigen Heilung versichert, daß „diese" Art Dämonen nur durch Gebet und Fasten auszutreiben sei Mk 9 29 = Mt 17 21; doch scheinen an der letzten Stelle sogar erst gewisse Handschriften, nicht Mk selbst, Jesus auf den Standpunkt der Berufsexorzisten herabgedrückt zu haben. Beten und Fasten wird später eine solche Einheit, daß das Wort Jesu von der Feindesliebe Did 1 3 lautet: Fastet für eure Verfolger! — Uebrigens hätte man einen Trinker „unvergorenen Traubensafts" niemals einen Säufer genannt (gegen W Winsch, War Jesus ein Nasiräer? 5 1927).

4. Würde Jesus, wie die Asketen, die Ehe für minderwertig oder unrein gehalten haben, so würde er gewiß ein deutliches Verbot der Ehe ausgesprochen haben, als er vor die Frage gestellt wurde, wie es mit der Scheidung zu halten sei Mk 10 1–12 = Mt 19 1–12. Statt dessen hat er die Scheidung verboten. Petrus hat auch als Jünger Jesu seine Frau behalten 1 Kor 9 5 = Mk 1 30 = Mt 8 14 = Lk 4 38. Hätte Paulus ein Eheverbot Jesu gekannt, so hätte er es ebenso wie das Verbot der Scheidung ganz gewiß in 1 Kor 7

erwähnt, zumal er „möchte, daß alle unverheiratet wären", also für die Askese ist. Wenn später gnostische Evangelien wie das der Aegypter Jesus streng asketische Worte gegen die Ehe in den Mund legen, so tun sie es also sicher zu unrecht. Nur ein Wort unserer Evangelien kann man versucht sein in diesem Sinne auszulegen, jenes dunkle Wort Mt 19 10 ff. von denen, die sich um des Himmelreiches willen verschnitten haben. Der Zusatz „Wer es verstehen kann, fasse es!" spricht nicht gerade für seine Echtheit; doch spricht sonst auch nichts dagegen. In jedem Fall aber ist das Wort nicht asketisch gemeint. Nicht weil zum Himmelreich Freien und Sichfreienlassen nicht paßt Mk 12 25 = Mt 22 30 = Lk 20 35 oder weil nur hineingehen kann, wer das „Kleid der Scham mit Füßen getreten hat", und Jesus überhaupt gekommen ist, „die Werke des Weibes zu zerstören", wie das Aegypterevangelium sagt, wird festgestellt, daß man um des Himmelreiches willen auf die Ehe verzichtet. Der Eingang des Spruches: „Es gibt Menschen, die . . ." beweist vielmehr, daß der Verzicht nicht als Gesetz und nicht als Erlösung, sondern als *Opfer* denen empfohlen wird, die sich ganz für das Gottesreich einsetzen. Sie haben unter Umständen wie alles andere, so auch das Glück der Ehe dem höheren Ziel zu opfern.

5. Genau so verlangt Jesus auch das Opfer von *Heimat* und *Familie*. Schmerzlich ist der Ton jenes Spruches von den Füchsen, die ihre Löcher, und den Vögeln, die ihre Nester haben, während der Menschensohn nicht hat, wo er sein Haupt hinlegen kann Mt 8 20 = Lk 9 58. Streng fordernd, nicht Erlösung verheißend klingt das andere Wort: „Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkündige die Gottesherrschaft!" Lk 9 59 f. = Mt 8 21 f. Schmerzlich und streng ist auch Jesu Wort über seine Familie, die sich aufgemacht hat, ihn nach Haus zu holen, weil er „von Sinnen sei" Mk 3 21 31—35 = Mt 12 46—50 = Lk 8 19—21: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter!" Es ist also ein Opfer, das er bringt, indem er seinem gottgegebenen Beruf wider den Willen seiner Familie treu bleibt, nicht asketische Abkehr vom Familienleben. Die Sprüche, in denen er das gleiche Opfer von seinen Jüngern fordert, sind zwar nicht frei von späteren Entstellungen (besonders Mk 10 29 f. = Mt 19 29 = Lk 18 29 f.), aber im Grunde doch von echtem Klang. Mehr die bitteren Erfahrungen seines Lebens, das Frieden gewollt Mt 5 9 und Krieg selbst in die Häuser getragen hat, spricht

Jesus aus Mk 13 12 = Mt 24 21 = Lk 21 16 (nicht sicher echt, aber ähnlich die Spruchquelle Mt 10 34 ff. = Lk 12 51 ff.). Ganz klar ist der Satz: „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein" Lk 14 26 = Mt 10 37. Der Ton ist so herb und schmerzlich wie möglich. Es sind die Stunden äußerster Anspannung, in denen Jesus so spricht. Von einem Loskommen von der Familie, um von Liebe und Leid los zu sein und endlich die stille Ruhe der Seele zu finden, ist keine Rede. Die packenden Gleichnisse vom Turmbau und Kriegführen, die Lk angefügt hat, 14 28—35, drücken die Stimmung der Entschlossenheit, nicht das Glück der Abgeschiedenheit aus. Es handelt sich nicht um Askese, sondern um Opfer.

6. Schließlich sind noch die allgemeinen Worte Jesu über *die Welt* hier ins Auge zu fassen. Der johanneische Christus spricht so häufig und in so pessimistischen Ausdrücken von „der Welt", daß wir, wenn er hierin dem echten Jesus nahe käme, die Predigt Jesu wesentlich stärker nach den asketischen Erlösungsreligionen hin auffassen müßten. Aber in dieser Haltung des Johannes spiegelt sich ganz gewiß die Anschauung und Stimmung des Paulus und des Urchristentums, der Gegensatz der neuen Religion gegen die alte Welt wieder. Unsere älteren Evangelien haben nur wenige Worte Jesu über die Welt, meist ganz harmlose, die von der Welt im geographischen Sinne sprechen. Selbst hier hat schon ein Mt nicht ohne Absicht zugesetzt, wenn er z. B. in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut sagt: Der Acker ist die Welt 13 38. Von Worten, die eine Wertung der Welt enthalten, steht in den älteren Evangelien nur eins: „Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seiner Seele verlustig zu gehen?" Mk 8 36 = Mt 16 26 = Lk 9 25. Es ist falsch, aus diesem Wort den sehnsüchtigen Klang asketisch pessimistischer Stimmung zu hören. Vielmehr ist die Welt hier umgekehrt der Inbegriff aller Herrlichkeit, wie in der Versuchungsgeschichte. Aus dem Wort spricht die Empörung des sittlichen Menschen. Es ist genau so gedacht, wenn Jesus über den Mann spottet, der für seine Seele mit großen Scheunen sorgen wollte Lk 12 13—21, oder wenn er meint, daß der Mensch eine viel höhere Sorge auf seine Seele und seinen Leib wenden müsse als die um Nahrung und Kleidung Mt 6 25 = Lk 12 22. Auch den Aeußerungen über die Kinder und daß denen das

Gottesreich gehöre, die wie die Kinder werden Mk 10 14 f. = Mt 19 14 18 3 = Lk 18 16 f., liegen keine Dekadenzstimmungen zugrunde, sondern die Gedanken der Reinheit und Einfalt, die er sonst als Forderung an die Menschen richtet. Er hat, gar nicht sentimental, auch die Unarten der Kinder gesehen Mt 11 17 = Lk 7 32. Und sein Naturempfinden, sein Mitleben mit Blumen und Vögeln ist nicht die müde Sehnsucht, von der Kultur los zu sein, sondern die Gesundheit eines Menschen, der die Erde und was sie füllt kennt und liebt, der dies alles für rein und gottgewollt hält und dem alle Dinge von Gott sprechen. Selbst der Sperling, der vom Dache fällt, verkündigt ihm nur die Macht und den Willen Gottes, nicht das Leiden des Unschuldigen oder das Seufzen der Kreatur.

7. Aus allem folgt, daß Jesus nicht aus der nur auf bestimmte Kreise beschränkten Seitenlinie der Entwicklung seines Volkes herstammt, sondern aus dem Hauptstrom der prophetisch-sittlichen Gedanken. Durch die Prophetie ist das Sittliche zum Lebensproblem dieses Volkes geworden; und die Frage nach dem, was der Wille Gottes sei, hat dieses Volk in seiner Bahn gehalten. Für Jesus ist eben diese Frage die Hauptsache, ja das Ganze gewesen, der Hintergrund, auf dem alles andere sich abspielt. In den anderen Erlösungsreligionen ist die Frage nach dem rechten „Sichverhalten" und dem rechten „Gestalten" nur eine Teilfrage in dem Problem der Ueberwindung des Leidens, ist die Schuld nur eines unter vielen Uebeln; Lieblosigkeit und unbarmherziger Sinn sind vor allem darum schlecht, weil sie Sinnenglück und Seelenfrieden stören. Aber für Jesus ist das Ein und Alles das große Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe und „Tut Buße" der Ruf, der alles sagt.

Wenn neben der festen Erwartung des Kommens der Gottesherrschaft etwas Jesus zum Auftreten veranlaßt hat, so war es der Glaube, besser als alle, ja endgültig zu wissen, was der Wille Gottes, was seine *Forderung* an die Menschen sei.

Zweiter Abschnitt.

Die Vollendung der sittlichen Religion.

EHRHARDT s. S. 57. — THOMA, JACOBY s. S. 11, b. — EGRIMM, Die Ethik Jesu 1903, ²1917. — Zur Bergpredigt noch HWEINEL, Die B. 1920. — Bei manchem Guten wunderlich ist KBORNHÄUSER, Die B. 1923. — OBAUMGARTEN, B. und Kultur der Gegenwart 1921. — PFIEBIG s. S. 38, 5.

Erstes Kapitel.

Die sittliche Forderung.

§ 13. Die Ueberwindung der Gesetzlichkeit und die Verinnerlichung des Gesetzes.

MKÄHLER, Jesus und das AT ² 1896. — EKLOSTERMANN, Jesu Stellung zum AT 1904. — GRAFE s. S. 12, 1. — JHÄNEL, Der Schriftbegriff Jesu 1919. — BOUSSET u. a. s. S. 41, 5. — WHERRMANN, Die sittlichen Weisungen Jesu ² 1907.

Jesus fand die sittliche Religion seines Volkes nicht mehr in ihren prophetischen, lebendigen und innerlichen Anfängen vor, sondern, wie wir gesehen haben (S. 32), bereits zu einer Gesetzlichkeit erstarrt, die Kultisches und Sittliches, Verstandenes und Unverstandenes, uralte sinnlos gewordene Bräuche und neue Fündlein selbstquälerischer Peinlichkeit zu gleichwertigen sittlichen Heiligtümern stempelte. Die Schriftgelehrten und die Sekte (*αἵρεσις*) der *Pharisäer*, ein Mittelding zwischen Partei und Mönchsorden, die „Abgesonderten", die mit der Erfüllung der Gebote peinlichsten Ernst machen wollten, waren die Muster der Frömmigkeit der Zeit. Im Gegensatz zu ihrem Tun und Treiben ist Jesus augenscheinlich zu seiner eigenen Stellung gekommen. So wenig er sich bewußt gewesen ist, etwas über das Gesetz seines Volkes hinaus zu wollen, so bestimmt hat er, als er auftrat, gewußt, daß der Pharisäer Wesen Gottes Willen noch unklarer widerspiegele als die wüstenmäßige Askese des Täufers. Freilich finden sich unter seinen uns überlieferten Sprüchen auch noch solche, in denen er ihre Lehre lobt und nur ihre Taten nicht entsprechend findet Mt 23 3. Was sie befehlen, auch an Kleinigkeiten, das Verzehnten von Minze, Dill und Kümmel, mag man tun; aber das Große und Wesentliche nicht darüber vergessen! Mt 23 23 = Lk

11 42. Danach ist möglich, daß ihm sogar über sie erst allmählich die Augen aufgegangen sind.

2. Sein Abscheu vor den Pharisäern ist an den *Auswüchsen* ihres Wesens wach geworden. Heuchelei und Selbstsucht sind nicht ihre Lehre. Aber sie hingen ihnen so an, daß Jesus sie als Grundzüge ihres Wesens empfand und zeichnen mußte. Die Pharisäer tun zwar Gutes, aber nicht um Gottes willen und nicht den Menschen zuliebe, sondern um gesehen zu werden von den Leuten Mt 23 5 (?) 6 1—4 5—8 16—18; sie dienen nur sich, wollen Ehre, Ansehn, Präsidentensitze und schöne Titel Mk 12 3 f. = Mt 23 6 = Lk 20 46 und Mt 23 6 = Lk 11 43. Indem sie immer „für sie beten" und sie „trösten", fressen sie der Witwen Häuser, statt ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen Mk 12 40 = Lk 20 47. Sie laden den Menschen mit ihrer Gesetzesauslegung schwere Lasten auf, ohne mit einem Finger dazu zu helfen, daß man sie tragen kann, die vielen mühseligen Gebote über Sabbat und Reinigung, über Zehnten und Opfer Mt 23 4 = Lk 11 46. Das sind alles gewiß nur Entartungen der Gesetzlichkeit. Aber diese selbstsüchtige Scheinfrömmigkeit liegt jeder Gesetzesreligion so ungeheuer nahe. Denn diese stellt scheinbar sehr „ernst" alle Sünden, die kleinsten mit den größten, auf dieselbe Stufe; sie sind ja alle Uebertretungen des Gesetzes! Aber eben dadurch verführt sie dazu, sich heuchlerisch und leichtfertig von dem Tun der sittlichen Tat, die schwer ist, die Selbstüberwindung kostet, zu entbinden. Den Pharisäern muß Jesus vorwerfen, sie verzehnten Minze, Dill und Kümmel, „Pfeffer und Salz" auf dem Tisch, und das Schwerwiegende im Gesetz (*τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου*) lassen sie dahinten: gerechtes Urteil (*κρίσις*), Barmherzigkeit und Treue Mt 23 23 = Lk 11 42. So verschließen sie den Menschen die Tür zum Gottesreich — und werden auch selber nicht hineinkommen! Mt 23 13 = Lk 11 52. Was bedeutet Almosen, wenn es so erworben ist: „Ihr Heuchler, ihr reinigt die Außenseite des Bechers und der Schüssel; innen aber sind sie gefüllt durch Raub und Unreinheit!" Mt 23 25 f. = Lk 11 39 f. Nicht einmal Gott gegenüber machen sie es anders. Ihr Fasten, ihr Almosengeben und Beten, das sie Gott zu tun vorgeben, ist nur zum eigenen Ruhm getan Mt 6 1—18. Selbst ihre Ehrfurcht vor Gott ist erheuchelt. Scheinbar nur halten sie das Gebot: „Du sollst den Namen deines Gottes nicht mißbrauchen" (Exod 20 7 Dt 5 11). Schein nur ist es, wenn sie es noch verstärkt haben in das andere: „Du sollst den Namen Gottes nicht *nennen*"

(vgl. die LXX mit dem hebräischen Text von Lev 24 16), und wenn sie dann schwören beim Himmel oder bei der Erde. Auch Himmel und Erde, Jerusalem und ihr eigener Kopf, den sie verschwören, sind Gottes! Gott will überhaupt nicht, auch so nicht, angerufen sein bei ihrem schmutzigen Handeln und Sichverschwören Mt 5 33—37 Mt 23 16—22. Scheinbar nur steht ihnen Gott höher als die Menschen, wenn sie einem Manne sein Versprechen einer Tempelgabe für unwiderruflich erklären, während doch seine alten Eltern das Geld sehr nötig brauchen könnten. Gott hat geboten: Du sollst Vater und Mutter ehren! Mk 7 9—13 = Mt 15 4—6.

3. Sind Heuchelei und Selbstsucht nur Auswüchse der Gesetzlichkeit, so gehört die Stellung der Pharisäer zu den „Sündern", ihre Unbarmherzigkeit schon zum Wesen ihrer Ueberzeugung. Hat doch selbst ein so edler Mann wie der Sirachsohn den furchtbaren Satz geschrieben: „Gib dem Frommen und nimm dich *nicht* des Sünders an . . . Auch der Höchste haßt die Sünder" 12 4 6. Und der sanfte Tobit sagt: „Schütte dein Brot aus auf das Grab der Gerechten und gib es nicht den Sündern!" 4 17. So wollen auch seine gerechten Zeitgenossen nicht, daß Jesus mit den „Sündern" verkehrt, sogar ißt Mk 2 15 ff. = Mt 9 10—13 = Lk 5 29—32 und erklären seine Verkündigung der Vergebung für Gotteslästerung Mk 2 7 ff. = Mt 9 3 ff. = Lk 5 21 ff. Mit dem Worte Jesu Mk 7 9—13 treffen wir aber geradezu auf das *Wesen der Gesetzlichkeit* und auf das, was Jesus in Wahrheit von ihr trennt. Denn hier stehen sich ja eigentlich Gottes Gebot und Gottes Gebot gegenüber, nicht Menschenüberlieferung und Gesetz, wie Jesus sagt. Im Gesetz steht nicht nur: Ehre Vater und Mutter, sondern auch: Du sollst dem Herrn deine Gelübde bezahlen! Mt 5 33. Ganz genau so ist es in einem anderen Fall Mk 3 1—6 = Mt 12 9—14 = Lk 6 6—11, wo Jesus die Pharisäer fragt, ob es erlaubt sei, am Sabbat zu heilen, und dabei gegen das Sabbatgebot das Liebesgebot ausspielt: „Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder zu vernichten?" *Auf solche Frage hat die Gesetzlichkeit keine Antwort!* Ihr ist jedes Gebot gleich „göttlich"; darum läßt sie den Menschen in der wichtigsten Entscheidung seines Lebens unberaten, und wie oft wird sie unmenschlich, lieblos und hart wie gegen den Sünder, so gegen den Kranken. Soll Jesus nicht helfen, weil ein „heiliger" Tag seine Hilfe verbietet? Dagegen empört er sich. „Und er sah sie mit Zorn an", sagt Mk, „wegen der Verstocktheit ihrer Herzen." Sie

haben einen unverstandenen Gotteswillen, darum halten sie sich an den Buchstaben. Nach dem Buchstaben siegt immer das Aeußerliche. Jesus aber weiß, daß Gottes Wille Hilfe, Heilung, Güte ist; darum weg mit dem Sabbat, wenn er solches verhindert!

Wenn man darauf hinweist, daß auch das Judentum schon den Satz kannte, daß Todesgefahr den Sabbat bricht (Joma 8 5), so hat Jesu starkes Wort eben gerade die Erbärmlichkeit des Feilschens um den Willen Gottes treffen wollen, wie es dort im Traktat Joma grotesk und widerlich sich breit macht, wenn z. B. die Frage verhandelt wird, ob man am Sabbat einem von einem tollen Hund Gebissenen Arznei geben darf oder nicht, wie weit man die Trümmer wegräumen darf von einem, über dem ein Haus zusammengestürzt ist und der noch lebt, wie weit nicht u. ä.

Wenn der Pharisäer die sittlichen Forderungen festzustellen sucht, so geschieht es durch einen verstandgeborenen Schluß, durch den er ein Gebot des Gesetzes auf die vielen Verhältnisse des täglichen Lebens anwendet. Jesus geht zurück auf eine Grundgesinnung. Der Pharisäer sucht und setzt fest das Einzelne; seine Ethik wird Kasuistik. Jesus sucht den Willen Gottes im Innersten zu verstehen; ihm steht ein Ganzes vor der Seele, ein Ideal von Güte und Liebe, das Gott ebenso umfaßt wie den Menschen. Darum verlangt Jesus statt einer Kasuistik der Strafen für die Mordtat, die je nachdem vor das kleinere Gericht des Dorfes mit seiner geringeren Strafe oder vor das große Gericht in Jerusalem gewiesen wird, nichts anderes als ein Aufgeben jedes Hasses und verdammt das Schimpfwort ebenso wie die schändliche Tat Mt 5 21–24. Er setzt an die Stelle der Kasuistik des Eides die Wahrhaftigkeit, deren Ja ein Ja und Nein ein Nein ist 5 33–37. Er fordert statt der Ehescheidungskasuistik unverbrüchliche Treue Mk 10 1–12 = Mt 19 1–9; Lk 16 18 = Mt 5 31 f. Mt 5 27 f. Er ersetzt die spitzfindigen Ausnahmen vom Sabbatgebot „für Ochs und Esel“ durch die Frage: „Darf man am Sabbat Gutes tun oder Böses?“ Dabei überläßt er es den Leuten zu bedenken, daß auch das Unterlassen des Guten ein Tun des Bösen ist Mk 3 4 = Mt 12 12 = Lk 9 9; Mt 12 11 = Lk 14 5. Er geht also genau den umgekehrten Weg wie die Pharisäer. Ihr Ideal ist der Mann, „der über das Gesetz nachdenkt Nacht und Tag“, Jesu Ideal ein Herz, das ganz gut ist. Bei ihm wird der Mensch nach seinem Wesen gewertet, von der Gesetzlichkeit nach der Menge seiner Guttaten.

Der Angriff Jesu gegen jene Ausartungen ist also zu einer Verurteilung der Gesetzlichkeit selbst geworden; die Ausartungen sind in ihrem Wesen begründet. Kommt alles schließlich auf eine Hete-

ronomie hinaus, auf das Tun eines zwar heiligen, aber ganz fremden und in tausend Einzelheiten unverstandenen Willens Gottes, so muß sich mit Notwendigkeit die bloße Gesetzmäßigkeit, die Korrektheit, der Gehorsam an die Stelle des Ethos setzen.

4. Schließlich konnte Jesus gar nicht stehen bleiben bei dem Kampf gegen die Lehre der Pharisäer und ihre Gesetzlichkeit; die vernichtende Kraft seines sittlichen Gedankens mußte auch das *Gesetz selber* treffen. Schon das Gesetz und nicht erst der Pharisäismus behandelt den Sabbat als den heiligen Tag Gottes, den jede Arbeit schändet, an dem also der Mensch feiern *muß*, einerlei was daraus folgt. Schon das Gesetz stellt die kultische Pflicht höher als jede andere.

Aber Jesus konnte das vom Gesetz „Gottes" nicht glauben; darum ist er sich nie dessen bewußt geworden, daß vor seiner Predigt sich wirklich das Gesetz „auflösen" mußte. Seine Gegner sahen schärfer als er. Ihm konnte es deshalb verborgen bleiben, weil er, auch wo er nicht nur gegen die pharisäische Auslegung kämpfte, doch der Meinung sein konnte, er streite nicht gegen das Gesetz, sondern gegen die Ueberlieferung: „Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ist, ich aber sage euch!"

Erst Mt hat diese Worte sechsmal als Einführung von Beispielen der „Gesetzeserfüllung" 5 17, d. h. der Gesetzesvollendung, -verinnerlichung und -verschärfung Jesus in den Mund gegeben. Darum bringt er auch unter dieser Ueberschrift 4 Worte des Gesetzes selber, von denen er eins falsch verwendet 5 38, die andern 5 27 31 33, und nur zwei Neubildungen der Ueberlieferung. Von diesen ist die eine 6 43 unhaltbar, wie ein Blick auf Lk 6 27 f. zeigt. Auch 5 38 wird durch Lk 6 29 f. und 5 31 durch Lk 16 18 als unecht ausgewiesen. Seine Quelle hat wahrscheinlich nur einmal, 5 21, höchstens dreimal, nämlich noch 5 27 33 die Formel enthalten; man darf sie aber wohl auf Jesus zurückführen.

Zum Zweiten aber las Jesus sich voll Ehrfurcht unbefangen in das Gesetz hinein. Im Gesetz ist die Ehescheidung ausdrücklich erlaubt. Jesus verbietet sie. Er sagt: Moses hat nur ein Zugeständnis gemacht an die Herzenshärtigkeit des starrsinnigen, sinnlichen Volkes. Gott selbst hatte es einst anders bestimmt: „*einen* Mann und *eine* Frau schuf er sie." Diese uralte Schöpfungsordnung soll nun, in der Gegenwart, weil sie die Endzeit ist, durchgeführt werden, die Nachgiebigkeit gegen die Bosheit hört auf! Mk 10 2—12 = Mt 19 3—9, vgl. Mt 5 31 f. = Lk 16 18. Ganz ebenso ist ihm gewiß, daß Gott in dem Gebot „Ehre Vater und Mutter" deutlicher spricht als da, wo Moses vom Gelübde redet Mk 7 9—12 =

Mt 15 3—6. Meist war auch seine Beseitigung des Gesetzes wirklich eine „*Vollendung*“ (πληροῦν Mt 5 17): das Verbot des Mordes wandelt er in das Verbot des Hasses 5 21 f.; nicht nur den Ehebruch, sondern schon das lüsterne Ansehen einer Frau verdammt er 5 27—30; nicht nur den Meineid, sondern schon den Eid soll man unterlassen 5 33—37. Und wenn schon die Schriftgelehrten seiner Zeit neben jenem Zug zur Kasuistik das Bedürfnis empfanden, große und kleine Gebote zu unterscheiden und einen einheitlichen Willen Gottes hinter den Hunderten von Gesetzesvorschriften zu entdecken, so hat er, nach solchem höchsten Gebot gefragt, ganz einfach geantwortet, daß das Gesetz nichts anderes verlange als Liebe zu Gott und zum Nächsten Mk 12 28—34 = Mt 22 34—39 (mit dem Mt-Schluß 22 40) Lk 10 25—28 (andere Quelle?). Er hat das Gesetz vereinheitlicht und verinnerlicht und damit über sich selbst hinausgehoben und — abgetan.

Denn schließlich wurde daraus doch auch wirkliche Uebertretung und *Verwerfung des Gesetzes*. Als seine Jünger den Sabbat brachen, hat er sich auf den anerkannt frommen David berufen, der auch einmal etwas Unerlaubtes tat Mk 2 25 f. = Mt 12 3 f. = Lk 6 3 f., und Mt hat nach seiner Weise als Beispiel auch noch die Priester herangeholt, die durch ihr Opfern den Sabbat brechen 12 5—7. Beide Beweisführungen sind ganz in der Form der rabbinischen Auslegung, aber im Geiste dessen, der sich frei weiß vom Buchstaben und einig mit dem Willen Gottes im Herzen. So stößt Jesus das Gesetz um, ohne es zu wollen. Er schickt den geheilten Aussätzigen zu den Priestern Mk 1 44 = Mt 8 4 = Lk 5 14, und dem reichen „Jüngling“, der ihn fragt: „Was muß ich tun, daß ich gerettet werde?“, antwortet er: „Die Gesetze weißt du“ Mk 10 19 = Lk 18 20 = Mt 19 17 f. — und doch hat er mit dem einen Wort von der äußeren und inneren Reinheit Mk 7 15 = Mt 15 11 einen wesentlichen Teil des Gesetzes einfach beseitigt. Es war ihm gewiß, daß der im heiligen Buch geoffenbarte Gotteswille nichts anderes wollen könne als der sich ihm lebendig offenbarende.

5. Mt enthält eine Anzahl von Worten, in denen Jesus auch ausdrücklich *von seiner Stellung zum Gesetz spricht*. Nur eines von ihnen entstammt sicher einer älteren Quelle, nämlich Mt 5 18, das sich Lk 16 17 noch einmal findet und in einer dritten abweichenden Form in den pseudoklementinischen Homilien ep. 2 steht. Sein Sinn ist, wie es auch gelautet haben mag: Eher wird Himmel und Erde vergehen, als daß vom Gesetz ein Häkchen oder ein

Jota vergeht, das Gesetz ist ewig. — Ist das Wort Jesus nach dem, was wir als seine Stellung zum Gesetz kennen gelernt haben, zuzutrauen, oder als eine antipaulinische Schöpfung der ältesten judenchristlichen Gemeinde anzusehen? Jesus hat in der Tat nicht den Buchstaben, das Jota des Gesetzes gewollt; insofern widerspricht der Wortlaut des Spruches der Stellung Jesu deutlich genug. Aber wenn man an die leidenschaftliche, glühende Art des Mannes denkt, der auch gesagt hat: „Eher wird ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen als ein Reicher ins Gottesreich" oder „Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien": so wird man auch hier nicht auf dem Buchstaben bestehen und das Wort für unecht erklären, sondern begreifen, daß er sich wohl so ausdrücken konnte. Und wenn man ihn verdächtigte, er wolle „niederreißen" *καταλύειν*, hatte er ein Recht, so zu sprechen, s. o. S. 80. Das Wichtigste, was man einwenden kann, ist die Haltung des Apostels Paulus, die in schroffem Gegensatz gegen den Wortlaut des Spruches steht. Aber Paulus hat den wesentlichen Gedanken Jesu vom Gesetz gekannt und immer wieder betont: Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung Röm 13 8 Gal 5 14 und: Wer des anderen Last trägt, der erfüllt das Gesetz des Christus Gal 6 2. Er kann also ganz im Sinne Jesu einen Spruch wie Mt 5 18 innerlich gedeutet haben. Gerade durch die freie Haltung Jesu in Verbindung mit pietätvollen Worten läßt sich allein erklären, warum die erste Gemeinde drei so verschiedene Standpunkte wie den des Paulus, des Petrus und des Jakobus nebeneinander in sich haben konnte.

Eingebettet ist der Spruch aus L in einen Zusammenhang, zu dem Mt sicher das Ende 5 20 geliefert hat, denn dieser Satz enthält außer dem geläufigen Schluß: so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen, den Hauptgedanken ausgedrückt mit einem Lieblingswort des Mt: *περισσεύειν* 13 12 15 37 5 37 47. Das Mittelstück 5 19 stammt wohl tatsächlich aus dem Kampf gegen Paulus, der die Gebote „aufgelöst hat" und darum im Himmelreich, d. h. in der Kirche, ganz klein heißen wird, ist also wahrscheinlich schon vor Mt entstanden. Gewiß ist 5 20 nicht gegen den Geist Jesu; an 5 19 aber hat er keinen Anteil. In 5 17 scheint „und die Propheten" von Mt eingeschoben, also eine Quelle vorzuliegen. Die Formel „Gesetz und Propheten" ist überhaupt ein Liebling des Mt und dazu der Gedanke, daß was Jesus lehre, der Inhalt von Gesetz und Propheten sei 7 12 22 40. Sie steht sonst nur noch in einem dunklen Satz in L Lk 16 16 = Mt 11 13.

Eine weitere Besonderheit des Mt ist es, daß er den ganzen Kampf Jesu gegen die Gesetzlichkeit unter einen besonderen Begriff gebracht hat, den er Jesus in den Mund legt: *die größere Gerechtigkeit*. Keine andere Quelle weiß etwas davon, daß Jesus von der Gerechtigkeit geredet habe. (Joh 16 8 10 meint die Rechtfertigung Jesu vor der Welt.) Mt aber hat aus der Seligkeits-

rede eine *Predigt von der Gerechtigkeit* gemacht, die *Bergpredigt*. Jeden ihrer großen Teile hat er unter die Ueberschrift Gerechtigkeit gestellt: 5 20 — der Inhalt der Forderung Jesu: die größere Gerechtigkeit; 6 1 — wie sie geübt werden soll; 6 33 daß sie das höchste Trachten des Menschen sein soll (hier ist durch einen Zufall aus ihr eine „Gerechtigkeit Gottes" geworden, vgl. Lk 12 31 und oben S. 44 f.). Dazu hat er sie in die Einleitung noch zweimal eingesetzt: in die Seligpreisungen zu dem Hungern, indem er auch gleichzeitig den Durst daneben schob 5 6, und zum Verfolgtwerden 5 10. Auch 3 15 Jesu Wort an den Täufer: alle Gerechtigkeit erfüllen, gehört ihm. Nur 21 32 könnte schon seine Quelle gesagt haben, daß Johannes „im Wege der Gerechtigkeit" gekommen sei. Alle Erörterungen der Biblischen Theologien über die neue oder bessere Gerechtigkeit Jesu sind hinfällig. Er redete gar nicht davon. Er hatte kein Wort für unser „Ideal" und verwandte vor allen Dingen nicht das mißverständliche Pharisäerwort, das der viel jüdischere und zugleich antijüdische Mt verwendet. — Vgl. Dalman, Jesus-Jeschua, S. 52 bis 79, sprachlich wertvoll. — Zur Bergpredigt Lit. S. 75.

§ 14. Die Ausscheidung des Kultischen.

1. Beobachtet man, warum sich Jesus im Streitfall jedesmal anders entscheidet als die herrschenden Lehrer seines Volkes, so stößt man auf den letzten inhaltlichen Gegensatz. Die Schriftgelehrsamkeit und was ihr folgt, erklärt das *Kultische* im Gesetz nicht nur für gleichberechtigt mit dem Sittlichen, sondern sogar für übergeordnet; tut man doch das Kultische Gott zu Ehren, das Sittliche bloß den Menschen zu Liebe. Jesus dagegen stellt das Kultische nicht nur hinter das Sittliche, sondern wischt es schließlich mit einer Handbewegung ganz aus dem Willen Gottes weg. Sein Wort: „Nichts ist außerhalb des Menschen, was in ihn eindringend ihn unrein machen könnte; sondern was vom Menschen ausgeht, das macht ihn unrein!" Mk 7 15 = Mt 15 11 ist von einer schneidenden Klarheit. Es ist auch einer der Grundgedanken, die seine Religion von aller anderen unterscheiden und das Christentum immer wieder gegen eine Herabziehung in den kultischen Dienst früherer Stufen aufrufen.

2. Dabei ist Jesus durchaus kein Reformer gewesen. Er schafft die *Zehnten* und all das andere Heilige im Gesetz nicht ab, es ist ihm nur nicht wichtig; sondern Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und Treue sind wichtig Mt 23 23 = Lk 11 42. Das *Fasten* läßt Jesus gelten als Ausdruck der Traurigkeit; aber eine besondere Reinheit, die andere damit suchten, sieht er darin nicht Mt 6 16—18. Das *Opfer* hat er nicht beseitigen wollen; vielleicht hat er nicht einmal das Wort des Hosea gebraucht, das ihm Mt zweimal in den Mund legt: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer!" 9 13

12 7. Aber wesentlich am Opfer ist ihm nur die Gesinnung, in der es dargebracht wird. Man kann ebensowenig mit Opfer wie mit Gebet vor das Angesicht Gottes kommen, wenn man sich nicht mit seinem Bruder versöhnt hat Mt 5 23 f. Das Wort gehört nicht in die galiläische Zeit, sondern nach Jerusalem, ist von Mt verstellt, aber deswegen noch nicht unecht. Jesus läßt also das Opfer bestehen, hat auch selbst wohl noch das Passahlamm geopfert und gegessen. Nur hat es gegen das sittliche Gebot zurückzutreten. So entscheidet er darum auch Mk 7 9—13 = Mt 15 3—6.

3. So hat Jesus endlich selbst im *Tempel* gestanden und mit den Worten der alten Propheten die Verkäufer von heiligen Tieren und die Leute, die das gewöhnliche Geld in die heilige Münze umwechselten, hinausgetrieben. Wußte er nicht, daß diese Menschen um der Heiligkeit, der kultischen Heiligkeit des Ortes willen notwendig waren? Er sah nur ihr Feilschen und ihr Geschrei, ihr Toben um Mein und Dein: Eine Räuberhöhle und Mördergrube, wo doch die Stille und Andacht des Bethauses sein sollte! Mk 11 17 = Mt 21 13 = Lk 19 46 Jes 56 7 Jer 7 11. Hier hat er sogar einmal einen Tag lang reformerisch gewirkt, indem er den Tempel besetzt hielt und nichts Unheiliges geschehen ließ Mk 11 16. Aber dann wurde ihm klar, daß doch keine Rettung mehr sei, daß hier kein Stein auf dem andern bleiben werde Mk 13 1 ff. Selbst christliche Propheten haben diese seine Worte nicht ertragen und später jüdische Weissagungen, nach denen der Tempel wohl bis in seine Vorhöfe erobert, aber nicht zerstört werden sollte, übernommen Apk 11 1 f. und vielleicht Mk 13 14 = Mt 24 15. Oder man hat das Tempelwort bildlich gedeutet, wie es schon die Evangelisten tun Mk 14 58 Joh 2 21. In Jesus loderte die Flamme des sittlichen Zornes stärker. Und im tiefsten Grunde gab es für ihn keine heiligen Orte, wie es keine heiligen Speisen und Gewänder gab.

4. Er kannte auch keine *heiligen Tage*. Vom Sabbat laufen viele Worte Jesu um. Alle gehen davon aus, daß er den Sabbat verletzt hat, wenigstens wenn man den strengen Maßstab pharisäischer Sabbatheiligung anlegte. Im übrigen zerfallen sie in drei Gruppen.

Erstlich ist in unseren Quellen ein rein apologetischer Gedanke vertreten: Jesus, wegen der Uebertretung des Sabbatgebots zur Rede gestellt, entschuldigt sich oder seine Jünger damit, daß auch andere, von den Juden anerkannte Leute den Sabbat gebrochen

haben und brechen. Der große David aß auch Verbotenes Mk 2 23–26 = Mt 12 1–4 = Lk 6 1–4; die Priester verrichten auch am Sabbat ihre Geschäfte, sagt Mt 12 5 f.; und „Ihr beschneidet einen Menschen am Sabbat, mir aber zürnt ihr, weil ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe?", so läßt Johannes Jesus gegen den Tadel der Feinde einwenden 7 22 f. Auch wenn diese Worte alle oder zum Teil echt sind, so sind sie doch von keiner grundsätzlichen Bedeutung.

Eine zweite Gruppe umfaßt die Worte Jesu, die zwar auch nicht das Sabbatgebot selbst, wohl aber entschieden seine Handhabung durch die Zeitgenossen angreifen. In Lk 13 10–17 treten sich die Standpunkte aufs schärfste gegenüber. Hier der Synagogenvorsteher, der nüchtern und vernünftig den heiligen Tag in Schutz nimmt; dort Jesus, der die gekrümmte Frau sieht und will, daß sie, die nun schon 18 Jahre krank ist, auch keine Stunde länger warten soll. Die Geschichte ist prachtvoll erzählt und zeigt Jesu stürmische Art ebenso wie die vorhin (S.78) angeführte des Mk, die einen Mann mit einer verdorrten Hand Mk 3 1–6 = Mt 12 9–14 = Lk 6 6–11 hat und die Heilung in dramatischer Steigerung erst hinter das Wort Jesu verlegt. Bestätigt wird die Geschichte durch eine dritte inhaltsgleiche Erzählung, die Heilung des Wassersüchtigen Lk 14 1–6 = Mt 12 11, wohl aus der Spruchquelle. Sie sind alle drei getragen von dem selben Grundgedanken: vor der Not des Menschen und dem Gebot der Liebe hat der Sabbat mit seiner „Heiligkeit" einfach zurückzutreten. Nichthandeln kann ein Tun des Bösen werden; darum besser, das Gute tun als den Sabbat halten. Den andern stand das Kultische als das Höhere vor der Seele.

Neben diesen beiden Gruppen von Worten steht eine dritte, in der Jesus das Sabbatgebot selber angreift oder beiseite stellt. Auf dem Uebergang zu ihr liegt das Wort unseres Mk, das man gewöhnlich als *die* Meinung Jesu betrachtet: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden und nicht der Mensch um des Sabbats willen" 2 27. Es stand nicht in dem Mk-Text, den Mt und Lk lasen; dem Geiste der andern Worte Jesu entspricht es aber durchaus, wenn es auch weiter geht als sie. Noch weiter geht Joh, indem er den Sabbat entschieden als Gottes und Jesu unwürdig ablehnt: „Mein Vater arbeitet bis heute, und ich arbeite auch" 5 17. Der Kodex D des Lk hat auch ein Wort derart: „Mensch", sagt dort Jesus zu einem, der am Sabbat arbeitet, „wenn du weißt, was

du tust, bist du selig! Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Uebertreter des Gesetzes“ 6 5. Das Höchste endlich hat Jesus nach Mk 2 28 = Mt 12 8 = Lk 6 5 gesagt: „Der Menschensohn ist ein Herr auch über den Sabbat“; er schafft ihn kraft seiner Vollmacht ab. Eine Umdeutung des Spruches auf den Menschen auf Grund von Mk 2 27 ist unzulässig, weil Mk 2 27 nicht sicher dem alten Text angehört. Ob solche Aeußerungen wirklich von Jesus sind, darf angesichts der Tatsache, daß selbst in Rom und Galatien, geschweige denn in der Urgemeinde noch viele den Sabbat streng festhielten, wohl gefragt werden. Jesus ist vielleicht auch beim Sabbat nicht weiter gegangen als sonst. Er hat das kultisch Heilige nicht als Reformer bekämpft, aber es rücksichtslos verneint, wo es der helfenden Güte sich entgegenstellte.

Man mag das Kultische tun — seine Sache ist es nicht. In einer Religion, die sich mit solchen Dingen um die Hauptsachen herumhilft, hat er nur Heuchelei gesehen. Mit diesen Grundsätzen hat Jesus den Sieg der Sittlichkeit in der Religion erfochten. Zwar hatten die Propheten und die Philosophen schon im wesentlichen dieselbe Haltung eingenommen. Aber erst in der von Jesus ausgehenden Bewegung sind diese Gedanken zur Durchführung gekommen. Auch hier ging es nicht ohne Rückschläge. Aber immer wieder bricht sich im Christentum die Ueberzeugung Bahn, daß „heilig“ allein der gute Wille ist.

§ 15. Die Beseitigung der nationalen und konfessionellen Begrenztheit des jüdischen Ethos.

Harnack, Weinel s. S. 13,o

Jesus hat die sittliche Religion, wie er sie aus dem Judentum überkam, endlich aus der konfessionellen und nationalen Beschränktheit erlöst und zu der menschheitumspannenden Weite hinaufgeführt, die auch die stoische Ethik erreicht hatte.

1. So gewiß Jesus sein Volk geliebt und sich für es geopfert hat (§ 17, 2), so gewiß hat er im Menschen den Menschen und nicht den Juden oder Nichtjuden gesehen und gesucht. Aus jedem seiner Worte bricht das hervor, ob er nun von den Kindern spricht oder von den Sündern und Zöllnern, ob er zu seinen Jüngern redet oder zu dem reichen Mann, den er gewinnen will. Darum hat er auch, wo ihn einmal sein Weg mit einem Heiden zusammenführte, den Glauben, den er fand, bewundert: „Solchen Glauben habe

ich nicht einmal in Israel gefunden" Mt 8 10 = Lk 7 9. Auch das andere Wort hat die Spruchquelle überliefert: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen" Mt 8 11 = Lk 13 28 f. Freilich ist es ein Wort der Entrüstung über die „Söhne des Reiches", die wegen ihres Ungehorsams in die äußere Finsternis müssen, und darum nicht zu überschätzen; es gehört aber auch nicht zur Geschichte des Centurio, wohin es Mt gestellt hat, sondern ist von allgemeiner Bedeutung.

2. Wichtiger als diese Einzelworte ist, daß Jesus mit den Propheten von Amos bis auf den Täufer und noch klarer als die meisten von ihnen den nationalistischen Glauben an die naturhafte Zusammengehörigkeit von Volk und Gott verworfen und den Untergang des Volkes um seiner Unbußfertigkeit willen gepredigt hat. Das Tempelwort Mk 13 2 = Mt 24 2 = Lk 21 6, das anklagende „Jerusalem! Jerusalem!" Mt 23 37 ff. = Lk 13 34 f. und das Wehe über die Städte der Heimat Mt 11 20—24 = Lk 10 13 ff. Lk 11 31 f. = Mt 12 41 f. zeugen deutlich von einer Vaterlandsliebe, die ihre Grenze hat in der Gewißheit, daß ein Volk, das Gottes Willen so wenig zu tun weiß und wagt, untergehen muß. Darum kann er auch nicht die Mittel billigen, die den anderen zur Erhaltung des Volkes und seiner Freiheit recht erscheinen: die Gewalttat und die Empörung gegen den Fremdherrscher (Mk 12 13—17 = Mt 22 15—22 = Lk 20 20—26). In seine Zukunftshoffnungen mischt sich nichts von jenen furchtbaren Rachefreuden der Apokalyptik, die nachher wieder die christliche „Offenbarung" entstellen und selbst in seine Worte eingetragen sind Lk 18 8. Er hat gewollt, daß Güte und Reinheit herrschen sollen, auch gegen den Feind. Man braucht gar nicht die Worte Jesu über die Samariter, diese Konfessions- und Volksfeinde, heranzuziehen, um ganz klar zu sehen. Immerhin sind sie eine gute Bestätigung, vor allem das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10 25—37. Die Geschichte wird, weil sie am Schluß sehr knapp erzählt ist, oft mißverstanden. Sie will nicht sagen, wer dem unter die Räuber gefallenen Mann der Nächste „geworden sei", weil er die Barmherzigkeit an ihm tat; sondern Jesus fragt wirklich, wer ihm der Nächste gewesen sei (das heißt *γεγονέναι*), und erwartet eigentlich die Antwort: der Priester! Da aber der Gefragte sofort mit Ueberspringung aller Zwischenglieder antwortet: Der die Barmherzigkeit an ihm tat, so fragt Jesus gar nicht weiter, sondern schließt:

Geh hin und tue ebenso! Er wollte die Frage: Wer ist mein Nächster?, dieses Grenzenziehen zwischen Völkern und Kirchen, an den Pranger stellen. Da liegt ein Mann, verwundet und beraubt, also helfen! — An einem Samariterdorf, das ihn nicht aufnehmen will und das die Jünger mit Feuer vom Himmel strafen möchten, hat Jesus dann auch einmal seine eigene Güte gegen den Volksfeind bewährt. Er schilt nicht das Dorf, sondern seine Jünger Lk 9 51—56.

So ist deutlich, daß wir es hier wirklich nicht mehr mit einer eingeschränkten Volks- und Staatsreligion zu tun haben, sondern mit einer Menschheits- und Persönlichkeitsreligion, deren höchster Wert nicht der Volks- und Glaubensgenosse ist, sondern der Mensch, der Liebe haben und erfahren soll.

Einmal hat Jesus nach Mk freilich ein Wort gesprochen, in dem die Verachtung des Juden gegenüber den andern Völkern liegt. Hat er wirklich im vollen Ernst zu einem armen kanaanäischen Weib, das um das Leben seines Kindes bat, gesagt: „Es ist nicht schön, der Kinder Brot zu nehmen und es den Hunden hinzuwerfen!", so kann man ihn höchstens entschuldigen mit seinem Wunsche, nicht als Wunderarzt auf heidnischem Gebiet ausgenützt zu werden, und mit seiner sofortigen Hilfsbereitschaft, als des Weibes Liebe und Angst ihr das treffende Wort eingibt: „Ja, Herr, und doch essen die Hündlein unter dem Tisch von den Brocken der Kinder" Mk 7 24—30 = Mt 15 21—28. Doch ist das Wort nicht bloß durch seine Verbindung mit einer Fernheilung unsicher, sondern wenig in Uebereinstimmung mit dem Wesen Jesu.

§ 16. Das neue Ethos.

Lütgert, Preisker, Liebe s. S. 13, o. — KThieme, Die christliche Demut. I. Wortgeschichte und die Demut bei Jesus 1906. — HHaas, Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristl. Welt 1927.

1. Im letzten Grunde ruhen also die angeführten Reinigungen, Verinnerlichungen und Steigerungen der jüdischen Religion auf dem neuen Menschentum, das Jesus in die Welt gebracht hat. Er selbst hat freilich nicht daran gedacht, sein Ethos begrifflich und systematisch zu entwickeln. Er hat es als Prophet immer nur in einzelnen Geboten oder Verboten gelegentlich enthüllt und an der Minderwertigkeit der Gegner sich und andern klargemacht. Ja mitunter begnügt er sich, einfach Gebote aus dem AT herauszugreifen und sie als den Inhalt des Willens Gottes aufzuzählen Mk 10 19 = Mt 19 18 f. = Lk 18 20; Mk 12 28—34 = Mt 22 31—40 = Lk 10 25—28. Allein es hieße Jesu Wesen und Willen vollständig mißverstehen, wollte man darum diese seine Einzelforderungen nach der

Weise der Kasuistik im gesetzlichen Sinn nehmen und weiterbauen, wie es die Kirche vielfach, am deutlichsten etwa mit dem Verbot der Ehescheidung gemacht hat. Vielmehr muß immer hinter den einzelnen Worten die neue Gesinnung, das *einheitliche Ethos*, aus dem sie alle fließen, gesucht werden: „Machet den Baum gut, so werden die Früchte gut sein!" Mt 12 33 ff. = Lk 6 43 ff. Jesus hat das Wort Persönlichkeit nicht gekannt, aber was es umschließt, ganz eigentlich gemeint; er hat hier und da einmal auch ein Wort dafür: die Seele. Ist nicht die Seele mehr denn die Nahrung? Mt 6 25 = Lk 12 23. Ein solches Wort meint eben, daß über dem natürlichen Untergrund unseres Daseins sich etwas erhebt, was den eigentlichen Wert des Menschen ausmacht.

2. Um diesen Wert, des Menschen Wesen zu erhalten, muß der Mensch alles hingeben können, die ganze Welt Mk 8 36 = Mt 16 26 = Lk 9 25. Wir haben gesehen, wie Jesus alle einzelnen Güter abzutun befohlen hat, wenn sie sich der Güte des Wesens als Hindernisse in den Weg stellen. Nicht Askese, aber *unbedingtes Opfer* um der Reinheit der Seele willen! (§ 12). Wie er aus dem Gotteswillen alles Nichtsittliche ausgeschieden hat, so verlangt er auch aus dem Menschenleben alles Untersittliche zu beseitigen. Die Unbedingtheit der sittlichen Forderung wird von ihm aufs strengste betont: „Aergert dich dein Auge, so reiße es aus!" Wollen dich Fuß und Hand verführen (*σκανδαλίζειν*), so haue sie ab! Mk 9 43—48 = Mt 18 8 f. und Mt 5 29 f. Jesus will durchaus nicht etwa eine Entfaltung alles dessen, was in dem Menschen angelegt ist, im Sinne des Nil humani, sondern eine straff zusammengefaßte Erziehung zu einem ganz bestimmten Menschentum. Er ist ganz einseitig für das Gute, für den Willen Gottes. Und trotz seinem Lobpreis der Kindlichkeit Mk 10 14 f. = Mt 19 14 18 3 = Lk 18 16 f. hat Jesus gewußt, daß nicht alles Natürliche zum Guten entwicklungsfähig ist, sondern daß es sich hier auch um ein Abtun handelt. Strengste *Selbstverleugnung* Mk 8 34 = Mt 16 24 = Lk 9 23 und höchstes Opfer!

3. Wie die Unbedingtheit, mit der das Ethos hier in die Religion eintritt und von ihr geschützt wird, nicht mehr überboten werden konnte, so erscheint auch sein Inhalt als die Vollendung dessen, was in der Entwicklung der Sittlichkeit im ganzen westlichen Kulturkreis und nicht bloß im Judentum sich angebahnt hatte.

Man kann die Forderungen Jesu unter zwei große Gesichts-

punkte bringen: *Reinheit* und *Liebe*. Man muß sich dabei freilich bewußt bleiben, daß er selber nicht in dieser Weise systematisierte. Doch hat er einmal alles zusammengefaßt in dem einen Wort *Liebe*.

4. Die *reines Herzens* sind, sollen Gott schauen, sagt die Seligpreisung Mt 5 8. Nicht rein gewaschene Hände, sondern reine Herzen sind Gottes Gebot Mk 7 1—23 = Mt 15 1—20. Ein Greuel sind die Pharisäer, die wohl die Außenseite des Bechers und der Schüssel reinhalten, aber sie anfüllen mit Raub und Unreinheit Mt 23 25 (Lk 11 39 hat den Spruch noch gesteigert, indem er die Pharisäer selber innerlich voll sein läßt von Raub und Bosheit). Sie sind ihm wie die Gräber, die zu Ostern weiß getüncht werden (damit man sie erkenne und sich nicht unbewußt an ihnen verunreinige): äußerlich erscheinen sie schön, innen aber sind sie ganz voll von Verwesungsgraus Mt 23 27 (Lk gemeinverständlicher 11 44).

Mk hat die Reinheitsforderung einmal 7 17—23 nach der Art jener Zeit in einem Lasterkatalog auseinandergelegt als das Abtun „der bösen Gedanken, von Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Trug, Unkeuschheit, Neid, Lästerung, Ueberhebung, Torheit. Denn alles dieses Böse kommt von innen aus dem Menschen und macht ihn unrein.“ Ob Mk selbst schon diese Worte von Jesus gesprochen sein läßt oder als eigene Erklärung geben will — man kann über das ἔλεγεν (meinte oder sagte?) v. 20 streiten —, in jedem Fall stammt der Lasterkatalog nicht von Jesus.

Reinheit heißt vor allem *Wahrhaftigkeit*. Die Wahrheitsforderung, die im Judentum schon hoch entwickelt war — vor allem als Treue gegen den Eid und das Gelübde —, hat Jesus vollendet bis zur Ueberflüssigkeit jedes Eides und jedes Gelübdes. Daß sein Ja ein Ja und sein Nein ein Nein sei, ist des Menschen erste Reinheitspflicht. Der Spruch geht in vielerlei Formen in der Ueberlieferung Mt 5 37 Jak 5 12 Ps. Clem. hom. 19 2 3 55, auch Paulus spielt auf ihn an 2 Kor 1 17. Er stand wohl von Anfang an in Beziehung zu dem Schwurverbot, das er abschloß. Freilich dieses Verbot geht in Mt 5 33—36 nicht von der Wahrhaftigkeit des Menschen aus, sondern von der Ehrfurcht vor Gott, und Mt 23 16—22 ist uns nicht mehr ganz verständlich. Aber in welchem Zusammenhang auch jenes Wort vom Ja und Nein gesprochen sein mag, es steht auf sich und hat seinen vollen Klang, wie das schon Paulus gefühlt hat. Die Reinheit verlangt ein Ja, das ein Ja ist! Neben die Wahrheitsforderung tritt klar und groß Jesu Abscheu vor jeder Heuchelei (§ 13, 2). Wenn er wirklich seinen Jüngern geraten haben sollte: „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch

wie die Tauben" Mt 10 16, so ist ihm doch jede Klugheit verächtlich, die zur Verleugnung der Wahrheit, zum stolzlosen Sichschmiegen wird. Es heißt sein Bild verzeichnen, wenn man seine Aeußerung über die Steuermünze Mk 12 13—17 = Mt 22 15—22 = Lk 20 20—26 und ähnliche Worte unter den Gesichtspunkt der Klugheit, statt unter den der Verachtung heuchlerischer Fragesteller rückt. Allzu deutlich hat er seinen listigen Gegnern das Wort ins Gesicht geschleudert: „Was versucht ihr mich!", als daß er gedacht hätte, ihnen mit klugem Ausweichen zu entrinnen. Nur seine Wahrhaftigkeit endlich, die sich auf kein Zugeständnis, weder an die messianische Hoffnung seines Volkes noch an die oben oder unten herrschenden Gewalten einließ, hat ihn in den Tod geführt.

Reinheit heißt zum zweiten *Keuschheit*. Auch hier hat Jesus vollendet. Er hat die Treue in der Ehe zur Vollkommenheit gesteigert und Enthaltung selbst von jedem „Begehren" verlangt Mt 5 27. Bemerkenswert ist dabei, wie selten und zurückhaltend Jesus von diesen Dingen gesprochen hat. Nur jener Satz des Mk von den bösen Dingen, die aus Menschenherzen kommen können 7 21 f., enthält die Worte für geschlechtliche Sünden, und zweimal hat Mt das Wort *πορνεία* der Sprache Jesu hinzugefügt 5 32 19 9. Jesus selbst hat da, wo er auf diese Dinge zu sprechen kommt, außerordentlich zart und vorsichtig geredet. „Will dich dein Auge verführen" — so andeutend ist das Wort, daß man nicht einmal sicher sagen kann, ob Mt recht hat, wenn er es hinter das Verbot des Ehebruchs stellt 5 29 f., ebenso Justin I 15 (vgl. Mk 9 43 ff. Mt 18 8 f.), und ob wir es ihm nach nicht zu enge verstehen. Nur jenes Wort von den Verschnittenen, das wir auch schon kennengelernt haben, ist etwas derber Mt 19 11 f. Das wird nicht ohne Grund sein: Jesus will damit die Gewaltsamkeit der Handlung darstellen. Noch viel deutlicher spricht seine reine Seele aus der Art, wie er die Dirne behandelt hat, über deren Gebaren der Pharisäer ihn innerlich gering zu schätzen begann. Er sagt dem höhnisch die Nase rümpfenden Mann nicht: Was das für eine Frau ist, kann ich mir gut denken, dazu braucht man wirklich kein Prophet zu sein; sondern er spricht dankbar und lobend von ihrer Liebe und gütig von der Vergebung, die sie gefunden hat Lk 7 36—50.

Reinheit ist zum dritten *Freisein von allem Haß*. Wo das AT nur die Tat des Mordes verbietet, das Judentum aber schon weit hinaufgestiegen war zur vergebenden Gesinnung, da hat Jesus

wiederum vollendet: Wer seinem Bruder zürnt, der ist ebenso schlecht wie der Mörder Mt 5 21 f. Keine Rache darf dem Jünger Jesu möglich sein. Das Gebot, daß man dem Bösen nicht widerstehen soll Mt 5 39—42 = Lk 6 29 f., ist nicht ein Gebot der Liebe, geschweige denn, wie man es manchmal mißversteht, der Inhalt des Liebesgebotes selbst. Es ist ein Gebot der Reinheit. Beim Schlag auf den Backen den anderen hinhalten; dem, der den Mantel nimmt, auch den Rock lassen; im Frondienst das Doppelte tun, als wozu man genötigt wird: das sind nicht Taten der Liebe. Jesus denkt dabei auch nicht wie Paulus an die Pädagogik der feurigen Kohlen (Röm 12 20). Er fordert vielmehr die entschlossene Haltung einer Seele, die sich durch nichts aus ihrer Reinheit bringen läßt. Das ist nicht Weichheit, sondern höchste, gesammelte Kraft. Nicht bloß das Eigentum, sondern auch die Ehre ist gleichgültig gegenüber der Reinheit des Herzens, das nicht durch Lust und Rache sich antasten lassen will. Hier steht Jesus dem stoischen Ideal nahe; nur darf man nie vergessen, daß er den Affekt des heiligen *Zornes* gegen Heuchelei, Selbstsucht, Gemeinheit und Verführung damit nicht ausschließen wollte. Seine Streitreden gegen die Pharisäer, sein Wehe über die galiläischen Städte Mt 11 20—24 = Lk 10 13 ff. und sein Spruch vom Mühlstein für den Verführer der Kleinen Mk 9 42 = Mt 18 6 = Lk 17 2 sind mit vielen anderen Worten Zeugen dafür. Er will weder Weichheit noch Feigheit. Und selbst vom persönlichen Beleidiger hat Jesus gesagt: „Wenn dein Bruder sündigt, so schilt ihn (*ἐπιτίμησον*)!" Freilich nicht ohne hinzuzufügen: „Wenn es ihm leid tut, so vergib ihm" Lk 17 3.

Reinheit ist endlich *Freisein vom Neid*. Das „böse Auge" — so nennt der Semit den Neid, Luther hat es so treffend mit scheelsehen übersetzt — ist ebenso schlimm für den innern Menschen wie das kranke und erblindende Auge für den äußeren Mt 6 22 f. (= Lk 11 34 ff. etwas abweichend). Gottes vornehmer Güte steht des Menschen scheeles Auge Mt 20 15 erbärmlich gegenüber. Neid ist der Anfang aller Finsternis im Menschen. Weil der Mammon ihn so leicht erregt, darum erscheint dieser Jesus so gefährlich.

5. Neben der Reinheit steht die *Liebe*. Bei Joh erscheint die Liebe als „das" Gebot Jesu 15 12, als das neue Gebot, das der Sterbende seinen Jüngern als heiliges Vermächtnis hinterläßt und an dessen Befolgung die Welt sie als seine Jünger erkennt 13 34 f. Das sind freilich Besonderheiten des Joh, aber sie treffen die Sache. Die Liebe ist die Grundgesinnung, die Jesus fordert. Auch bei

Mk antwortet Jesus dem Schriftgelehrten, der ihn nach dem ersten Gebot von allen fragt: „Das erste ist ‚Höre Israel, der Herr unser Gott ist Einer; du sollst den Herrn deinen Gott lieben von ganzem Herzen und aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte und aus aller Kraft'. Das zweite aber ist dies: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.' Größer als diese beiden ist kein Gebot" Mk 12 28—31, vgl. Mt 22 34—40. Lk bietet, wohl aus anderer Ueberlieferung 10 25—28, die Angabe, daß nicht Jesus, sondern ein Schriftgelehrter die Formulierung gegeben habe und von Jesus darin nur bestätigt worden sei. In der Tat wurde auch sonst nach einer einheitlichen Zusammenfassung der unzähligen Gebote gesucht; und auch andere Rabbinen haben sie in dem Liebesgebot gefunden. Dennoch hat Joh recht, wenn er die Liebe *das neue Gebot Jesu* nennt. Man darf nur die Eigenart der Auffassung Jesu nicht in den Stellen suchen, wo er, wie oben, die Worte des AT übernimmt. Dann kommt man zu der ihm nicht gerecht werdenden Behauptung, er habe die „berechtigte" Selbstliebe neben die Nächstenliebe gestellt oder gar diese zum Maßstabe der ersten gemacht, wie das in der Spruchquelle erhaltene, in seiner Zeit und sonst vielfach umlaufende Sprichwort: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das sollt ihr ihnen tun!" es zu verlangen scheint Lk 6 31 = Mt 7 12. Auch richtig verstanden enthält dieses Wort nicht das Höchste und Letzte, obwohl es Jesus, schon indem er es in der *positiven* Form übernimmt oder in sie umbildet, aus dem Lebenskreis des Rechts, in dem es gewöhnlich erscheint — was du nicht willst, das man dir tu usw. — heraushebt, in den der Sittlichkeit rückt und damit vertieft. Jesu eigentliche Meinung kommt dort zutage, wo er sich den alten Werten mit seinem neuen Ethos entgegensetzt. Die schroffe Form, in der er es bei Mt tut: „Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben — und deinen Feind hassen!' Ich aber sage euch: *Liebet eure Feinde!*" mag ja vielleicht erst das Werk des Evangelisten sein 5 43. Aber auch in der Spruchquelle, wie sie Lk hier besser bewahrt hat, stand solches Gebot im Gegensatz gegen das gewöhnliche menschliche Tun der Feinde und Verfolger: „Aber euch, die ihr zuhört, sage ich: Liebet eure Feinde!" Lk 6 27. Jesus denkt hier an persönliche Feindschaft und die gewöhnlichen Verhältnisse innerhalb des Volkslebens. Im Gleichnis Lk 10 29—37 aber hat Jesus auch die Verhältnisse zwischen einem Volk und seinem *Volksfeind* ins Auge gefaßt und nicht minder deutlich den

„barmherzigen" Samariter als das Muster dessen aufgestellt, was er unter Liebe verstand (§ 15).

Jesu Liebe macht endlich auch nicht Halt vor dem, der „Gottes Feind" ist, vor dem sich auch der höchststehende Fromme der alten Religion hütet. Daß Jesus „zu den *Sündern* geht", das ist den Pharisäern immer wieder anstößig Mk 2 13—17 = Mt 9 9—13 = Lk 5 27—32 (S. 77). Erst recht ging ihnen das Verständnis aus, wenn sich einer den Abtrünnigen zuwandte, die im Dienste des verhaßten Volksfeindes das eigene Volk bedrückten und ausbeuteten, den *Zöllnern*. „Der Zöllner und der Sünder Geselle", so nannten sie Jesus, alles Schlimme redeten sie ihm nach Mt 11 19 = Lk 7 34. Und wie er gütig war selbst zu der Dirne Lk 7 37 ff. und die Ehebrecherin nicht verdammte Joh 8 1—11, schien er da nicht geradezu allen Ernst und alle Sittlichkeit mit Füßen zu treten? Das neue Gute erschien seinen Gegnern, wie es immer geschieht, als das Böse. In Wahrheit ist es das Letzte, wozu menschliche Güte gelangen konnte. Familie, Stamm, Volk zu lieben — das war lange erreicht; den Menschen hatte die Stoa hinzugewonnen; den Feind den persönlichen, den Volksfeind, den „Feind Gottes" — das war Jesu Tat. Sie ist unüberbietbar.

Auch wenn man nach dem *Wesen der Liebe* fragt, ist Jesu Verhalten und Wort Vollendung. Denn die Liebe Jesu ist kein bloßes gutmütiges *Wohlwollen*, wie er es dem Widersacher, dem Prozeßgegner gegenüber wohl auch einmal im Bilde verlangt hat (*ἴσθι εὐνοῶν* Mt 5 25). Man hat sich freilich für solche Verdünnung des Liebesbegriffs auf den Sprachgebrauch berufen. Aber wenn auch das griechische *ἀγαπᾶν* wie das aramäische אהב für die bloße freundschaftliche Gesinnung gebraucht werden *kann*, so darf man deshalb Jesu Liebe doch nicht auf Wohlwollen einschränken. Oder ist es nicht eine Lächerlichkeit, wenn man mit Berufung auf das Aramäische behauptet hat, Jesus habe auch Gott und den Mammon nicht zu lieben und zu hassen, sondern bloß mehr oder weniger zu „lieben" befohlen? Kann sich doch gerade da Jesus nicht genug tun: Lieben oder hassen, anhangen oder verachten! Mt 6 24 = Lk 16 13. Jesus meinte lieben, wenn er lieben sagte. Er übernimmt das Wort ja aus Stellen des AT, die wie Deut 6 5 mit ihren Zusätzen „aus ganzer Seele und aus aller Kraft" wahrlich deutlich genug sind! Und sein Samariter hat Lk 10 29—37 gewiß den wunden Juden an der Landstraße nicht bloß wohlwollend behandelt oder ihn freundlich angesehen. Nein, er vollbringt die Tat, die bei

Joh (15 13) Jesus als höchsten Ausdruck der Liebe angesprochen hat: er hat sein Leben eingesetzt für den, der ihm der „Nächste" war. Auch über das *Mitleid* ist die Liebe, die Jesus meint, hinaus. Gewiß, in der Liebe liegt auch Mitleid. Barmherzig sein, wie Gott barmherzig ist, das hat Jesus auch verlangt Lk 6 36. Selig sind die Barmherzigen! Mt 5 7. Aber Mitleid erschöpft die Liebesforderung Jesu nicht. Die Liebe greift viel weiter, auch auf Menschen, die glücklicher sind als wir; sie ist nicht ein Geben allein, sondern sie kann, ja sie muß ein vom Menschen Fordern werden. Jesus hat seine Jünger nicht bemitleidet, sondern geliebt und darum das höchste Opfer von ihnen gefordert.

ἐλεήμων nur Mt 5 7, *ἐλεημοσύνη* Mt 6 1—4 Lk 11 41 12 33 Almosen, *ἐλεεῖνειν* von Gott Mk 5 19 Mt 5 7, von Menschen Mt 18 33 Schalksknecht; *ἐλέησον* Anrede der Kranken an Jesus Mk 10 47 f. c. p. Mt 15 22 17 15 Lk 17 13, Anrede des Lazarus an Abraham Lk 16 24. — *ἔλεος* Mt 9 13 12 7 = Hos 6 6, wohl Mt-Zusätze, Mt 23 23 und Lk 10 37. — *οἰκτίρμων* Lk 6 35, sonst paulinisch (und im Hebräerbrief) im NT, Echtheit fraglich. Auch die Uebersetzung *σπλάγχνα* (neben *οἰκτιρμοί*) von רַחֲמִים fehlt in den Evangelien außer Lk 1 78.

Liebe ist endlich nicht bloß eine Gesinnung, eine sittliche Willensrichtung, sondern ein *Affekt*. Darauf kommt alles an, wenn man wirklich das christliche Ethos vom stoischen (und anderen) scheiden will. Lieben heißt gern haben. Das hebräische Wort ist — im Unterschied vom griechischen *ἀγαπᾶν* — sogar und eigentlich das Wort für die sinnliche Liebe zwischen Mann und Frau. Und selbst in der übertragenen Anwendung hält das Wort seinen Gefühlston fest. Man liebt den Mammon oder haßt ihn; man hängt ihm an oder verachtet ihn. Hassen, verachten sind Worte starken Affektes; auch „anhangen" (דבק Gen 2 24 *κολλᾶσθαι*) ist deutlich genug. Mk sagt von dem Gefühl, das der „reiche Jüngling", der frisch und ehrlich bekennen konnte: „Das habe ich alles gehalten von Jugend auf", bei Jesus erweckt: „Er sah ihn an und gewann ihn lieb" 10 21. Dieser Affekt der Freude, dieses Wertgefühl, dieses Besitzenwollen — komm, folge mir nach! — das alles ist Liebe. Liebe opfert und empfängt zugleich, gibt und läßt sich schenken in einem, bedrückt den „Geliebten" nicht, wie das Mitleid dem Bemitleideten tut, sondern hebt ihn empor. Liebe als Freude am Menschen, als Vertrauen auf ihn, Liebe, die alles schenkt und das Höchste erwartet, das ist Jesu Meinung. Auch in dieser Beziehung beweist sich das Ethos Jesu als Vollendung. Von der Tat ist es zurückgegangen auf die Gesinnung, von der Gesinnung auf den Affekt, in die äußerste Tiefe des Seelenlebens, wo der bewußte

Wille des Menschen übergeht in jenes große unbekannte Gebiet unseres Lebens, das jenseits des „Du sollst" liegt, wo wir müssen.

Die Mißdeutungen auf das Wohlwollen bei WELLHAUSEN zu Mt 5 44 und 6 24, auf das Mitleid bei SCHOPENHAUER und aller von ihm beeinflußten Ethik, besonders bei RWAGNER und EVHARTMANN, aber auch bei FRNAUMANN u. a. Die Verbannung des Affekts aus der Liebe der Grundfehler RITSCHLS, Umbiegung des Christentums in den Kantianismus.

Aeußern kann sich das Innerste in jeder Weise. Auf die *Vergebung* ist Jesus besonders häufig zu sprechen gekommen. „Und wenn einer siebenmal des Tages gegen dich sündigt und siebenmal umkehrt zu dir und sagt: es tut mir leid, so vergib ihm" Lk 17 3 f. Die Fassung, die der Spruch bei Mt hat (18 21 ff.) und seine Fortsetzung und Begründung im Gleichnis vom Schalksknecht sind bekannter. Er stand wieder etwas anders im Hebräerevangelium. Der Gedanke kehrt Mk 11 25 = Mt 6 14 f. Mt 5 23 f. und Mt 5 25 f. = Lk 12 57 ff. wieder mit mannigfachen Begründungen. Er ist Jesus so wichtig, daß er ihn auch ins Vaterunser als Vorbedingung gestellt hat. Mt 6 12 = Lk 11 4 Neben dem Vergeben steht, wie wir sahen, das *Segnen*, *Wohltun*, *Beten* für den Feind Mt 5 44 = Lk 6 27 f., bei Mt auch das Grüßen Mt 5 47 f.; bei Lk ist das *Leihen*, ohne Zinsen zu nehmen und etwas zurückzuerhoffen 6 34 f., in diese Sprüche hineingesetzt; bei Mt steht das Wort vom Leihen 5 42 unter den Sprüchen gegen die Vergeltung. Wenn Lk auch die Almosenforderung verstärkt hat — vgl. 11 41 mit Mt 23 26 und 12 33 mit Mt 6 19, auch Lk 16 9 ist hierherzuziehen —, so ist doch gewiß auch der Dienst, den der Mensch einem anderen durch ein *Almosen* leistet, von Jesus in seine Liebesforderung einbezogen gewesen. Er soll so herzlich und so selbstverständlich und so unauffällig sein, daß die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut Mt 6 1 ff. Aber das *Dienen* reicht weiter. „Dienen" ist der umfassende Ausdruck, den die Liebe findet, und darum von Jesus immer wieder eingeschärft Mk 9 35 = Mt 23 11; Mk 10 43—45 = Mt 20 26 ff. und dazu wohl aus anderer Quelle Lk 22 26 f., Worte, die Joh dann zu der sinnlichen Handlung der Fußwaschung ausgestaltet hat 13 1—17. Auch hier läuft das Tun aus in die größte Tat, die die Liebe möglich macht für den anderen: die Hingabe des Lebens Mk 10 45 = Mt 20 28.

6. Reinheit und Liebe können endlich noch in zwei anderen Weisen erscheinen, für die Jesus freilich keinen Namen hat: als

Demut und Tapferkeit. Von der *Demut* scheint freilich wohl eigentlich das Wort gesagt: „Wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden."

Der Zusammenhang, in dem der Spruch Mt 23 12 auftritt, ist spät, auch in 18 4 hat ihn Mt als Erklärung zu dem Satz des Mk vom Werden wie die Kinder 18 3 = Mk 10 15 gegeben — eine falsche Erklärung. In Lk steht er 18 14 gleichfalls an einer falschen Stelle; denn das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, das er beschließt, schildert nicht Leute, die sich erhöhen oder erniedrigen, und hat seine Zusammenfassung in dem vorhergehenden Satz. Lk 14 11 ist er mit den Tischreden verbunden, deren Bedeutung nicht ganz deutlich ist. Daß Jesus Regeln über die Bescheidenheit bei Tische gegeben haben soll, will nicht recht einleuchten, eher schon, daß er einmal gesagt hat, man solle nicht die Leute einladen, die sich revanchieren können und müssen, sondern die andern 14 12—14.

Das Wort scheint trotz der Unsicherheit seiner Stellung echt zu sein; Paulus spielt wohl darauf an 2 Kor 11 7, indem er es mit feiner Wendung veredelt. Es kann nur begriffen werden aus Jesu Kampf gegen den Pharisäismus, gegen die Leute mit den langen Röcken und den großen Quasten, die überall den Vorsitz lieben und wissen, daß sie ein erbaulicher Anblick sind Mk 12 38 = Mt 23 6 = Lk 20 46. Selbsterniedrigung ist keine Demut. Was Jesus wirklich von der Demut gemeint hat, das ist vielmehr aus seinen Sprüchen über Wahrhaftigkeit und Heuchelei zu lernen: „Deine linke Hand soll nicht wissen, was die rechte tut" Mt 6 3. Und etwa noch aus dem Ernst, mit dem er dem Reichen antwortet: „Was nennst du mich gut! — keiner ist gut als Gott allein!" Mk 10 18. Der Satz von der Selbsterniedrigung wird nur dann richtig verstanden, wenn er mit dem anderen zusammengestellt wird, in dem Jesus befiehlt, kein saures Gesicht zu machen, wenn man fastet, sondern eher das Gegenteil: Salbe dein Angesicht! Lieber alles andere tun, als sich vor den Leuten zeigen wollen! (Ueber Mt 11 28 ff. s. § 18.)

Die Demut wächst aus der Liebe da, wo der Mensch nicht bloß schenkt, sondern sich auch schenken läßt: „Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und wirst eingedenk, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, gehe hin und versöhne dich mit deinem Bruder", d. h. laß dir von ihm vergeben! Mt 5 23 f. Und gegenüber pedantischer Almosenmoral hat er das allzu kostbare und „unnütze" Geschenk der Frau, die mit der Salbe kam, nicht bloß angenommen, sondern auch verteidigt: „Arme habt ihr allzeit bei euch,

mich nicht!" Mk 14 7 = Mt 26 11. „Schenkende Tugend" ist freilich sein Höchstes nicht, zur Liebe gehört mehr.

6. Wie die Demut die Wahrhaftigkeit sozusagen nach innen gewandt, auf den Menschen selbst bezogen ist, so ist *Tapferkeit* die nach außen gewandte Wahrhaftigkeit. Die Sprüche Jesu kennen das Wort Tapferkeit nicht. Aber daß die Tapferkeit aus allen Worten Jesu leuchtet, ist klar. Höchste Tapferkeit im Kampf des Menschen mit sich selbst: „Aergert dich dein Auge, so reiße es aus!" und im Kampfe mit der Welt! An all die Worte, in denen Jesus das unbedingte Opfer verlangt, braucht hier nur noch einmal erinnert zu werden (S. 88). Er fordert ja nicht ein Bekenntnis des Wortes, wie es die Herr-Herr-Sager gerne bringen Lk 6 46 = Mt 7 21, sondern das Bekenntnis der Tat, den Einsatz des Lebens Mk 8 38 = Lk 9 26; Mt 10 33 = Lk 12 9. In diesem Zusammenhang hat er das Bild vom Kriegführen gebraucht, das ihm sonst fern liegt Lk 14 25—35. Er war sich in diesem Sinne bewußt, daß er nicht gekommen sei, Frieden zu bringen, sondern das Schwert Mt 10 34 f. = Lk 12 51 ff. Vielleicht ist auch jenes dunkle Wort: Gewalttäter rauben das Reich Gottes, so zu verstehen, daß Jesus mit ihm zur Tapferkeit anfeuern wollte Mt 11 12 (vgl. Lk 16 16 und S. 44). Aber auch abgesehen von diesen einzelnen Sprüchen: Tapferkeit, die vor nichts zurückschreckt, ist der Grundton in allen Worten Jesu. Und gewiß war er nicht nur deshalb von Menschenfurcht frei, weil er den fürchtete, der Leib und Seele töten kann in der Hölle Lk 12 4 f. = Mt 10 28, sein ganzes Wesen strahlt in vollkommener Angstlosigkeit, die das böse Gerede der Menschen ebensowenig fürchtet — sie sind ja den maulenden Kindern gleich Lk 7 31—35 = Mt 11 16—19 — wie die Macht der Leute, die den Leib töten, aber dem Menschen sonst nichts antun können. Um zu verstehen, daß Jesu Tapferkeit auch aus der Liebe wächst, braucht man endlich nur an die Sabbatheilungen zu denken (S. 77 f.).

§ 17. Das Gemeinschaftsleben.

OHoltzmann, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben 1893. — FNaumann, Asia 1893, Briefe über Religion 1903. — FPeabody, Jesus Christus und die soziale Frage, deutsch 1903. Troeltsch, Behm, Hauck s. S. 13, o. — PLeSeur, Der Sozialismus Jesu 1919. — Ueber die Kirche S. 12, k.

1. Jesu Forderung ergeht durchaus an den Einzelnen. Von einer *Sozialethik* finden sich bei ihm nur sehr *geringe gelegentliche An-*

deutungen. Das hat seinen tiefsten Grund in seiner eigentümlichen geschichtlichen Stellung als Prophet und Anfänger des neuen Menschentums, das er verkündigte und lebte. Nicht weil er Asket war, auch nicht vornehmlich, wie man gewöhnlich meint, weil ihn der Glaube an das nahe Weltende an einer sittlichen Wertung der Gemeinschaften gehindert hätte, hat Jesus keine Sozialethik entwickelt. Die Apokalyptik malt manchmal den neuen Staat Israels mit allen Farben aus Ps Salom 17. Ihm sind vielmehr, als dem Propheten des neuen Ethos, die alten Gemeinschaften mit ihrer Forderung, seine Arbeit, seine Güte und Wahrhaftigkeit zu verleugnen, meist als Versuchungen entgegengetreten. Wie der Held auf polytheistischer Stufe sich bewährt, indem er sich und seine Familie dem Volke, dem größeren Kreis, opfert, so ist es für Jesus bezeichnend, daß er sich, seine Familie und das äußere Wohl des Volkes dem neuen Ethos der Persönlichkeit und ihrer *unbedingten* Wahrhaftigkeit, Reinheit und Güte *opfert*.

So hat Jesus sich von seiner *Familie* innerlich scheiden und sich, obwohl ihr natürlicher Schutz und Ernährer, selbst äußerlich entziehen müssen. Er hat dies Opfer auch mit strengen Worten von anderen verlangt (vgl. S. 72 f.). So hat er auch sein *Vaterland* geopfert oder besser den *Staat*, der sein Volk damals allein erhalten zu können schien. Eine grimmige patriotische Leidenschaft weht durch das Israel jener Tage. Schon hat sich eine Partei der „Zeloten" gebildet, die unaufhörlich zum Aufstand drängt; selbst eine Gesellschaft von Meuchelmördern (Sicarier), die auch den Volksgenossen nicht verschont, der es mit den Römern zu halten scheint, treibt im Volke ihr Wesen. Man versteht, wie ein geborener Führer in solcher Lage vor die Frage, ob er den Weg der Völker und Staaten gehen wollte oder nicht, als vor die Grundfrage seines Lebens gestellt war. Mag es sich mit der Versuchungsgeschichte, in der der Teufel ihm um den Preis, daß er „ihn anbete", die Herrschaft über die Erde verheißt, verhalten, wie es will, daß diese „Versuchung" Jesus in seinem Leben einmal und wohl mehr als einmal gekommen ist, unterliegt keinem Zweifel. Er hat bewußt den Weg des „Dienens" gewählt und sich lieber als Rebell verleumden Mk 15 2 ff. und ans Kreuz schlagen lassen (INRI!), als Aufruhr gemacht und Gewalttat geübt. Der Weg des Barabbas ist nicht der seine Mk 15 7. Nicht „Mord" im Aufstand, sondern innere Erneuerung seines Volkes, d. h. jedes Einzelnen, das ist der Weg zur großen Hoffnung. Nicht sich die-

nen lassen, wie die Herrscher und Könige der Welt, die Gewalt üben, sondern dienen, das ist seine Sache Mk 10 45 = Mt 20 28. Wie einst Jesaia den Glauben als die Hilfe predigte, so Jesus jetzt die Buße. Das Weltreich muß stürzen, wenn Gottes Herrschaft kommt. Aber nicht bloß das Weltreich, sondern alle Gewalttat und Gemeinheit, alle Blindheit und aller Druck Mt 5 1 ff. = Lk 6 20 ff.

Weil er darin ganz feststand, ist er äußerlich gescheitert — und hat er innerlich gesiegt. Er hat das friedliche Tier, nicht das Schlachtroß, zum Königseinzug gewählt. Dann hat er sich freilich unter dem Eindruck des Hosianna und der „Räuberhöhle" dazu hinreißen lassen, den Tempel einzunehmen und besetzt zu halten, „daß niemand etwas durch ihn tragen durfte" Mk 11 15—19 16; aber er hat das nicht getan, um das Vaterland durch einen Aufstand gegen Rom zu „retten", sondern um die Stille und Würde des Hauses Gottes zu sichern. Das hat keine andere Folge gehabt als jene Vollmachtfrage der Obrigkeit Mk 11 27—33 = Mt 21 23—27 = Lk 20 1—8 und die Besiegelung ihres Beschlusses, ihn zu töten. Er war und blieb unpolitisch.

Nicht nur oder nicht vornehmlich aus seinen letzten Gedanken, sondern aus der zeitlichen Veranlassung heraus ist endlich Jesu Wort über die Steuer an den römischen Kaiser zu verstehen, in dessen Deutung die geschichtslose Auffassung der Worte Jesu ihre stärksten Fehler begangen hat, Mk 12 13—17 = Mt 22 15—22 = Lk 20 20—26. Von den einen getadelt als Anweisung an den beschränkten Untertanenverstand, von den andern gepriesen als die Heiligung der Treue gegen Staat und Obrigkeit (nur daß man in religiösen Dingen seines Glaubens soll leben dürfen), von den dritten als die grundlegende Erklärung der Weltlichkeit und Freiheit des Staates von der Kirche gefeiert, ist dieses Wort zunächst nur eine verächtliche Abweisung heuchlerischer Feindseligkeit: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!" — das armselige Geld, auf das er sein Bild hat prägen lassen! Dann aber wendet sich das Wort plötzlich zum Tiefsten: „Gebt Gott, was Gottes ist!" Alles, den ganzen Menschen! Es handelt sich hier für Jesus gar nicht um „seinen" Kaiser, sondern um den fremden Gewaltherrscher, ihm soll man sich fügen — und Gott leben! Das andere ist gleichgültig. Auch hier ist also der Opfergedanke der entscheidende. Kein politischer Wille, kein Befreiungsstreben, kein Hinblick auf nationale Erhebung, kein Wort von Staat oder Kirche. Immer

wieder wird der Weg innerer Erneuerung des Einzelnen gewiesen.

2. Dennoch hat Jesus auch hier und da gezeigt, wie er sich *die alten Gemeinschaftskreise aufgenommen* denkt in *das neue Ethos*. So wenig nämlich wie der Staat auf polytheistischer Stufe das Familienleben zerstört hat — er hat ihm vielmehr eine neue und tiefere Bedeutung gegeben —, so wenig braucht das menschheitliche Ethos der Persönlichkeit die alten Gemeinschaften zu vernichten. Nur hat Jesus darüber sehr wenig gesagt, weil sein Leben im Kampf stand und nicht im Neubauen des sozialen Lebens.

Ueber die *Ehefrage*, die damals in seinem Volk brennend war, hat er deutlich gesprochen. Man war nach dem tatsächlichen Aufhören der Polygamie im Uebergang aus einer Scheinmonogamie, welche dem Mann die Entlassung der Frau sehr leicht machte, in die wirkliche Einehe. In dieser Lage hat Jesus jede Scheidung der Ehe verboten. Wenn zwei Menschen meinen, nicht mehr miteinander leben zu können, so liegt es nur an ihrer Herzenshärtigkeit, die nicht vergeben kann und will. Sie sollen Buße tun und einander verzeihen. So kann die alte Schöpfungsordnung Gottes: Ein Mann und ein Weib — wieder gelten. Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden Mk 10 1—2 = Mt 19 1—12 und Mt 5 32 = Lk 16 18. Jesus denkt dabei aber nicht „sozial", nicht an die Ehe und ihre Bedeutung für Staat und Gesellschaft, sondern an die zwei Menschen, die die Ehe führen. Ein *Rechts*gesetz über Ehescheidung hat Jesus nicht geben wollen. Uebrigens ist an dem Wort Jesu noch der Zusatz bedeutsam, daß, wer eine Frau entlasse, sie nötige, die Ehe — nämlich durch eine neue Heirat — zu brechen. Es war das Gewöhnliche und fast Notwendige, daß die Frauen wieder heirateten; sie brauchten Ernährer. Jesus schiebt also dem Manne die Verantwortung für das Verhalten auch der Frau zu und tritt für sie ein.

Mt (oder ein Späterer? Text unsicher) hat an beiden Stellen eine Milderung des Ehescheidungsverbots im Fall der Untreue der Frau eingefügt 5 32 19 9, die also schon das rechtliche Mißverständnis des Ethos Jesu voraussetzt.

Die *Kindespflicht* hat Jesus, wo nicht der Konfliktsfall vorlag, ebenso ernst betont. Sie steht höher als die Opferpflicht Mk 7 9—13 = Mt 15 3—6 (S. 77 und 83). Von der Liebe und der *Pflicht der Eltern* gegen die Kinder spricht er nicht. Wenn das Wort Mk 9 37 echt ist — es hat wahrscheinlich ursprünglich gelautet: „Wer eines dieser Kleinen aufnimmt, der nimmt mich auf" (Mk denkt

schon an verwaiste Christenkinder oder kleine, wenig angesehene Leute in der Kirche) —, so hat Jesus hier nicht so sehr die Pflicht der Erwachsenen gegen die Kinder im Auge gehabt, als daß seine wahren Jünger gerade dort helfen sollen, wo sie keine Vergeltung erwarten können. Wie er die Kinder geliebt und — geachtet hat, zeigt aber nicht nur Mk 10 13—16 = Mt 19 13—15 = Lk 18 15—17 und Mk 9 36 f. = Lk 9 47 f. = Mt 18 2—5, sondern vor allem jenes Wort des höchsten Ingrimms gegen ihre Verführer und Verderber Mk 9 42 = Mt 18 6 = Lk 17 2.

Den Dienst gegen sein *Volk* und gegen den *Staat* seines Volkes hat er in seiner Weise geübt: als wandernder Prophet, in Armut und Treue bis zum Tod. So hoch ihn auch seine Reichsgottes-erwartung und sein Ethos über die jüdische Enge hinaustrugen (s. S. 59f. 92f.), seine Wirksamkeit galt ganz und gar seinem Volk. Wenn ihre Namen auch nicht ganz feststehen, so ist doch die Tatsache, daß Jesus zwölf Jünger aus einem größeren Kreis von Anhängern ausgesondert und mit der Predigt vom kommenden Gottesreich ausgeschickt hat, zu gut bezeugt, als daß man sie beiseite schieben könnte. Mit dieser Zahl hat er andeuten wollen, was Mt ihn sagen läßt, nämlich daß er sich gesandt fühlte zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel 15 24, an das ganze Volk in seinen zwölf Stämmen. Und wenn Mt 10 6 jenen Satz noch einmal bietet und davor das Wort: „Geht nicht auf die Straße der Heiden, und in einen Ort der Samariter geht nicht hinein" 10 5, so kann dieser Spruch schon in L gestanden haben und von Lk weggelassen worden sein. Er enthält die echte Meinung Jesu: er lebte für sein Volk. Mission hat Jesus nicht getrieben, einen Missionsbefehl für „alle Völker" und „alle Welt" haben wohl erst Mt 28 19 f. und Lk 24 46 f. aus den wegen 1 Kor 15 7 voraus-zusetzenden Aussendungsworten des Auferstandenen gemacht; ihnen ist noch später der unechte Mk-Schluß darin gefolgt 16 15. Aber die Tatsache, daß Paulus um die Weltmission im Sinne von Mt 28 20 mit den Urjüngern ringen muß, beweist, daß nicht einmal der „Auferstandene" von allen Völkern gesprochen haben kann. Auch Mt 21 43 ist Zusatz des Evangelisten, vgl. 22 7 und Lk 14 21. Als sein Volk ihn ausstieß, starb er für sein Volk, für die „Vielen", die Masse, die ihn verdammte und verriet (§ 37).

So hat er sein Volk, freilich in ihm die Menschen, geliebt. Aber er hat nicht politisch für den Staat gesorgt, nicht zum Aufstand

wider die Fremdherrschaft getrieben, nicht das Bellum Judaicum entfacht (§ 15).

Ueber die beste Verfassung des Staates hat er nicht geredet; er hat nur seinen Jüngern verboten, es in ihrem Kreise zu machen wie die Könige: sie sollen dienen, nicht sich dienen lassen Mk 10 42 ff. = Mt 20 25 ff. = Lk 22 25 f. Doch hat uns *eine* Seite des Staates noch zu beschäftigen. Neben der Selbstverteidigung hat der Staat vor allem die Handhabung des Rechts als seine Aufgabe. Jesus ist für sich und seine Jünger über das Recht hinaus; er hat es auch abgelehnt, nach Art der Schriftgelehrten als Richter bei einer Erbteilung zu walten Lk 12 13 f. Doch hat er den schriftgelehrten Pharisäern, die solches übten, die Gerechtigkeit und das gerechte Gericht als eine Hauptsache im Gesetz vorgehalten Mt 23 23 = Lk 11 42. Das ist aber selbstverständlich und nicht neu.

Alles in allem darf man also sagen, daß Jesus die Sozialethik, die sich aus seinem neuen Ethos ergibt, noch nicht bewußt ins Auge gefaßt hat.

3. Aber vielleicht ist diese ganze Fragestellung falsch und Jesus hat die alten Gemeinschaften ersetzen wollen durch *die Kirche?* Nein, nichts ist deutlicher, als daß Jesus gar nicht daran gedacht hat, eine Kirche zu gründen. Seine Jünger hat er nicht zur „Gemeinschaft" berufen, sondern zur Verkündigung, und wo er ihnen, durch ihre Streitigkeiten um den ersten Platz veranlaßt, die Art, wie sie miteinander leben sollen, deutlich macht, denkt er nicht an eine religiöse Organisation, nicht an eine „Synagoge" oder „Bekennergemeinde", sondern an das Gottesreich im Gegensatz zu den weltlichen Reichen Mk 10 42 ff. = Mt 20 25 ff. = Lk 22 25 f. Er hat nicht einmal von seinem Volk als ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) gesprochen, noch weniger daran gearbeitet, aus seinem Volk irgendwie einen engeren Kreis als das wahre Gottesvolk abzusondern oder eine Mysteriengemeinde der Erlösten zu schaffen. Freilich hat sich um ihn her, wie um andere Propheten, eine neue Gemeinschaft, auch über die berufenen Jünger hinaus, von selbst gebildet. Aber er hat das nicht absichtlich gemacht. Von den drei „Papstsprüchen" sind zwei, Mt 16 18 Joh 21 16 f., spät; der dritte, Lk 22 31, enthält nur eine Anspielung auf die Auferstehungserscheinung, die zuerst dem Petrus zuteil werden soll. Auch einen Klerus kennt Jesus nicht; fromme Gewandung, die ihren Träger kennzeichnet, hat er höhnisch am Pharisäer hervorgehoben Mk

12 38 = Mt 23 5 = Lk 11 46. Von den Sprüchen über Ehrennamen wie Rabbi ist nur der echt, der sie ganz verbietet Mt 23 7; den zweiten 23 8—10 hat christlicher Uebereifer hinzugetan, um Jesus selber wenigstens einige Ehren vorzubehalten. So sehr und so schnell hat man ihn mißverstanden, obwohl er mit seinem Wort von den Herr-Herr-Sagern Lk 6 46 = Mt 7 21 deutlich genug jedes Wortbekenntnis zu sich abgelehnt hat, wie es nachher seine Kirche eingeführt hat. Er will freilich auch ein Bekenntnis zu sich und seiner Sache, aber das Bekenntnis der guten Tat und der Treue bis zum Tod Mk 8 34—38 = Mt 16 24—26 = Lk 9 23—26; Mt 10 33 = Lk 12 9. Selbst eifernde Mission für eine Sekte ist ihm verhaßt Mt 23 15; ihm kommt es nicht auf die Zahl der Seelen an, sondern auf ihre Buße und Heimkehr zu Gott. Aus allem geht hervor, daß er keine Kirche hat gründen wollen, er hofft nur auf die Gottesherrschaft. Diese ist auch eine neue und die umfassendste und heiligste Menschengemeinschaft. Aber Verfassung und Rechtsordnung liegen Jesu ganz fern.

Stellen, in denen ἐκκλησία vorkommt, stehen nur beiMt. Die eine 16 17—19 erweitert Mk 8 29 = Lk 9 20. Dem Petrus, dem Felsen, auf dem die *Kirche Christi* (μου) gebaut ist, werden die Schlüssel des Himmelreiches gegeben, so daß er Gesetze anordnen oder aufheben kann (binden und lösen nach rabbinischem Sprachgebrauch). Dieses Mt-Sonderstück ist jedenfalls als Ganzes auch nicht erst um 200 für den römischen Bischof erfunden, sondern stammt wie die Petrusgeschichten vom Seewandeln Mt 14 28—31 (Zusatz zu Mk 6 50) und vom Stater im Fischmaul Mt 17 24—27 aus dem alten Kampf der Jünger (oder ihrer Anhänger) um den ersten Platz in der Christenheit. Dieser Kampf hat bei Mk und Mt z. B. keine Spur von der Tatsache mehr übrig gelassen, daß Jakobus, der Bruder Jesu, eine Erscheinung des Auferstandenen gehabt hat. Alles erlebt Petrus und sein Kreis. Im Hebräerevangelium dagegen ist Jakobus an die erste Stelle gerückt, während er bei Paulus noch zurücksteht. Und den Kampf zwischen Petrus und Johannes spiegelt noch Joh 21 wider. Alles spätere Geschichten oder Veränderungen der Geschichte. Vgl. ADell, Mt 16 17—19 ZnW 1914. — OImmisch, Mt 16 18 ZnW 1916. — Dell, Zur Erklärung von Mt 16 17—19 ZnW 1916. — AvHarnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der K. SBBA 1918. — Bultmann vor § 36. - - FKattenbusch, DerSpruch über P. und die K. bei Mt,St Kr 1922. — KLSchmidt s. S. 12, k; s. noch S. 45. — Das zweite Wort von der ἐκκλησία ist Mt 18 17. Hier ist aber ἐκκλησία die *Einzelgemeinde;* Mt hat aus Sprüchen der L und anderen Stücken, die auf den jüdischen Bruder gingen, eine Gemeindeordnung gemacht, die von dem Verfahren vor dem Gericht der Gemeinde handelt 18 15—17, dann von der Gemeindegesetzgebung v. 18, vom Gemeindegebet v. 19, und mit dem schönen Wort schließt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, d. h. in der Gemeinde, da bin ich mitten unter ihnen.“ Aehnlich haben Mt und Mk auch schon die „Gottesreichsgleichnisse“ auf die Kirche umgedeutet (S. 45 ff.) und hat Mk andere Sprüche

durch kleine Einsätze christlich gemacht 9 41 (ἐν ὀνόματί μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστε und 9 42 (τῶν πιστευόντων, Mt εἰς ἐμέ!), wo die Kleinen, dem Kind 19 36 entsprechend, einst die Kinder waren.

Zweites Kapitel.

Die Begründung der sittlichen Forderung.

§ 18. Die Sittlichkeit als Weisheit.

1. Nicht minder wichtig als die Höhenlage ihres Ideals ist für jede Sittlichkeit die Art ihrer Begründung. Auf den ersten Blick scheint nun hier bei Jesus nichts weiter vorzuliegen als eine Verschärfung des Lohn- und Strafgedankens, der sich in der Entwicklung der jüdischen Ethik nicht bloß gegenüber dem alten Glauben an einen naturhaften Zusammenhang von Gott und Volk sehr verstärkt, sondern vor allem auf Tat und Schicksal des *Einzelnen* zugespitzt hatte (vgl. S. 32 ff.). Verheißung der Gottesherrschaft und Drohung mit dem Gottesgericht nehmen einen weiten Raum in Jesu Worten ein und lodern in höherer Glut als irgendwo im Judentum außer bei dem Täufer.

2. Die Begründung der sittlichen Forderung durch ihre Nützlichkeit und Vernünftigkeit, wie sie in der jüdischen und griechischen Weisheit gewöhnlich ist, fehlt bei Jesus aber doch nicht ganz. Er hat den Bekümmerten empfohlen, auch deshalb von der Sorge für den andern Tag zu lassen, weil der schon für sich sorgen wird und für jeden Tag seine eigene Plage genug ist Mt 6 34. Er hat ihnen ein Lächeln abzulocken gewußt mit seinem lustigen Bild von dem kleinen Mann, der gerne eine Elle länger wäre und es mit all seinem Sorgen doch nicht fertig bringt Mt 6 27 = Lk 12 25. Das ist ganz in der Weise des Sprichwortes. Noch andere Worte klingen wie Sprichwörter, und es ist nicht sicher, ob sie Jesus gebildet oder nur angewandt hat, sie finden sich ähnlich auch hier und da bei Rabbinen. Bezeichnend ist auch, daß Jesus sich und den Täufer Kinder der Weisheit Lk 7 35 (= Mt 11 19 ἔργα, falsch) genannt und einmal einen Spruch angeführt hat, in dem die Weisheit von den Propheten und Aposteln spricht, die sie senden werde Lk 11 49; unter ihnen sucht sich Jesus ganz deutlich selbst. (Mt 23 34 hat die Eingangsworte weggelassen, so daß Jesus nicht mehr als Weisheitslehrer oder Prophet, sondern als der Propheten Sendende erscheint!) Auch die Worte: „Kommet her zu mir alle, ich bin sanftmütig und von Herzen demütig“ usw.

Mt 11 28 ff. klingen nicht bloß an Weisheitssprüche an, sondern als sind im Munde Jesu am besten als Worte der Weisheit, die sich wie in den Sprüchen Salomos durch den Mund ihres Lehrers anpreist, begreiflich (vgl. § 34 3). Ebenso erklärt sich vielleicht das sonst unerklärliche Wort: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen!“ So spricht nur der Erhöhte, der zugleich in der Geschichte wirksam gewesen ist — oder die Weisheit, aus dem Munde ihres „Apostels“, Lk 13 34 f. = Mt 23 37 ff. Wie dem aber auch sein mag, wie stark Jesus auch in einzelnen seiner Gedanken und Worte an die Weisheit erinnert haben mag, der ganze Vordergrund seiner Aussprüche wird doch von dem *eschatologischen* Vergeltungsgedanken eingenommen, von den Vorstellungen vom Gericht Gottes in der Zukunft.

§ 19. Die Drohpredigt, ihr Ursprung und Sinn.

EEhrhardt und ASchweitzer s. S. 52. — Wagner s. S. 13, o. — HFreytag, Der Lohngedanke im Evangelium. Studierstube 1909. Vgl. die Literatur zu § 7 und S. 12, h. — HPreisker s. S. 38, 5.

1. Ueberwiegend hat Jesus sich mit dem Judentum seiner Zeit in den Anschauungen des *individuellen Vergeltungsglaubens* bewegt. Freilich darf auch hier nicht der ganze Bestand der Ueberlieferung für echt genommen werden. Gerade die großen Gerichtsgemälde wie Mt 13 40 ff. und Mt 25 31—46 gehören deutlich dem Evangelisten an. Jenes steht in der unechten Gleichniserklärung und zeigt den Sprachgebrauch des Mt (vgl. S. 45); dieses, das Bild von der Scheidung der Schafe von den Böcken, nimmt sichtlich auf die späteren christlichen Gemeinden mit ihrer Fürsorge für die reisenden, fremden, armen, kranken und (in der Verfolgung) gefangenen „Brüder Jesu“ Bezug 25 35 36 40 44 f. Immerhin mag hier ein echter Kern zugrunde liegen. Es bleibt auch nach Ausscheidung solcher Stellen noch genug altes und echtes Gut übrig. Viele Sprüche Jesu gehen im besonderen nach der Weise des Wortes: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben verlieren wird um meinetwillen, der wird es retten“ Mk 8 35 = Mt 16 25 = Lk 9 24, vgl. Mt 10 39 = Lk 17 33. Noch viel auffallender für unser Empfinden ist Mk 11 25: „Wenn ihr steht und betet, vergebt, wenn ihr etwas gegen jemand habt, *damit* auch euer Vater im Himmel euch vergebe“ (Mt 6 14 aus andrer Ueberlieferung?). Daß jedes Opfer, das man für Jesus oder für das Reich Gottes bringt, reichlich, hundertfach vergolten werde,

sagt jener schon öfter angeführte, doppelt überlieferte Spruch Mk 10 29—31 (s. S. 50 f.) und Mt 19 28 = Lk 22 28 ff. Genau so droht Jesus, sein Verhalten ganz nach dem des Verleugners oder Bekenners einzurichten, sowohl bei Mk 8 38 = Lk 9 26, (bei Mt etwas verstümmelt 16 27) als in L Mt 10 33 = Lk 12 9. Die Spruchquelle bietet für sich noch einige besonders scharfe Worte der Art, deren Echtheit wohl nicht in Frage gezogen werden kann. So heißt es in ihr: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet" Mt 7 1 = Lk 6 37 f. — noch schärfer lautet das Wort in 1 Clem 13 2 —, und die Seligpreisungen enthalten den strengen Vergeltungsgedanken als das tragende Gerüst ihres Aufbaues. In den Sonderstücken des Mt malt ihn das Gleichnis vom Schalksknecht 18 23—35 am eindrucksvollsten und sind besonders befremdend jene Worte vom Vater, der alle gute Werke, die heimlich geschehen, öffentlich vergelten wird, selbst das Gebet Mt 6 4 6 18.

2. Nicht minder deutlich ist eine zweite Kette von Aussagen Jesu, nämlich seine *allgemeinen Worte von Lohn und Strafe*. Auch hier ist wohl manches später hinzugekommen.

Vor allem eine ganze Gruppe von Sprüchen, die schon in unsere ältesten Quellen eingedrungen sind, aber an wirklichen Worten Jesu irgendeinen Halt gehabt haben werden. Es sind die Verheißungen für die Verfolgten, etwa Mt 5 11 f. = Lk 6 22 f. Mk 10 30. Meist sind sie ohne weiteres als jung zu erkennen, vgl. Mt 10 22 23 mit 17—21. Zu einer anderen Stelle der Spruchquelle, die den Lohngedanken enthält (Mt 5 46 = Lk 6 33 f. (*τίνα μισθόν*, ebenso wohl *ποία χάρις*, nämlich *θεοῦ*), gibt es eine Nebenform, die den Lohngedanken nicht enthält, bei Justin I 15 (*τί καινὸν ποιεῖτε*). In Mk 9 41 verrät der Wortlaut, daß er wenigstens in seiner jetzigen Form aus der Gemeinde stammt, die überzeugt ist, daß wer den Apostel auch nur mit einem Schluck Wasser erquickt, weil er den Christennamen (!) trägt, seinen Lohn nicht verlieren wird.

Allein es ist auch hier echtes Gut genug vorhanden. Unanfechtbar sind bei Mk die Worte von dem, den sein Auge, Hand oder Fuß in Versuchung führt und in die Feuerhölle stürzt 9 43—48 = Mt 18 8 f., und jenes besonders auffallende Wort, daß man lästern kann, wie man will, aber den heiligen Gottesgeist für den Satan erklären, wenn er die Dämonen aus den armen geplagten Menschenleibern vertreibt, das ist eine unvergebbare Sünde! Mk 3 28 ff. = Mt 12 31. Die Untat der Weinbergspächter sucht ihr Herr an ihnen heim Mk 12 9 = Mt 21 40 f. = Lk 20 15 f. Und die Spruchquelle bietet nicht nur Parallelen zu dem Wort von der Lästerung des Geistes Mt 12 32 = Lk 12 10 und zu dem vom Aergernis Mt

5 29 f. (L?); sie hat auch selbständig solche Worte wie das gegen die Feigheit und Menschenfurcht, die lieber Gott fürchten sollte, der Leib und Seele vernichten kann in der Feuerhölle Mt 10 28 = Lk 12 4. Das Salz, das dumm wird, wird hinausgeworfen und zertreten werden! Mt 5 13 = Lk 14 34 f. Wer sich nicht versöhnen will, den wird Gott behandeln wie der Richter den Schuldner, der in den Turm geworfen wird, bis er den letzten Heller bezahlt hat! Mt 5 25 f. = Lk 12 57 ff. Die Spruchquelle läßt Jesus weiter sprechen von der engen Pforte zum Leben und dem breiten Weg zum „Verderben" Mt 7 13 f. = Lk 13 23 f. und seinen Getreuen das Thronen im Gottesreich verheißen Mt 19 28 f. = Lk 22 28 ff. (vielleicht eine andere Ueberlieferung). Sonderüberlieferungen des Lk sind 14 12 ff. jenes erschütternde: „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso umkommen!" 13 3 5; Sonderstücke des Mt, gegen deren Echtheit nichts einzuwenden ist, wie 5 21—24, zeigen den gleichen Gedanken.

3. Jesus geht aber noch weiter. Selbst die alten Worte der Propheten stehen wieder auf, die einer feiner und individualistisch empfindenden Zeit nicht mehr zu entsprechen schienen. Johannes und Jesus waren Elias und Amos auch wirklich ähnlich, wenn sie mit ihren heißen Worten dem *ganzen* Volk oder ganzen Städten und Dörfern den Untergang verkündigten. „Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Bethsaida! Tyrus und Sidon wird es erträglicher sein am Tage des Gerichts als euch! Und du Kapernaum, warst du nicht zum Himmel erhoben? Zum Hades sollst du hinab! Dem Land Sodom wird es erträglicher gehen am Tage des Gerichts als dir!" Mt 11 20—24 = Lk 10 13—15, vgl. Mt 10 15 = Lk 10 12. Solche Worte enthielt die Spruchquelle. Freilich merkt man ihnen schon die christliche Entrüstung über die Heimatstädte Jesu, denen so Hohes beschert war, an; aber sie deshalb ganz für unecht zu erklären, ist doch wohl nicht erlaubt. Und wie in Chorazin und Kapernaum, so soll auch in Jerusalem kein Stein auf dem andern bleiben: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind! . . . Siehe euer Haus wird euch wüste liegen!" Mt 23 37—39 = Lk 13 34 f. Man mag auch hier gegen einzelne und besonders gegen die weggelassenen Worte gewichtige Einwände machen, der wesentliche Inhalt des Spruches wird durch Mk bestätigt 13 2 = Mt 24 2 = Lk 21 6. So droht auch sonst Jesus nicht dem Einzelnen, sondern der ganzen *Generation* (*γενεά*) das Unheil. Die Leute von Ninive und die Königin des

Südens werden, obwohl sie Heiden waren, im Gericht Gottes besser bestehen als die Menschen der Zeit Jesu, denn sie hörten auf Salomos Weisheit und Jonas Bußpredigt, dies Geschlecht aber hört nicht! Mt 12 38–42 = Lk 11 29–32; Mk 8 11–13 = Mt 16 1–4; vgl. noch Mt 11 16 = Lk 7 31; Mt 23 36 = Lk 11 50 f. Besonders stark spricht Mk 9 19 = Mt 17 17 = Lk 9 41, wo Jesus das Unvermögen seiner Jünger, den epileptischen Knaben zu heilen, mit dem Seufzer ansieht: „O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht!“ und sich wegwünscht aus dem Kreise dieser Halben und Schwachen. Trotz allerlei Zusätzen (z. B. Mt 12 45 [vgl. Lk 11 26] oder Lk 17 25 [vgl. Mt 24 27]), ist das ein geschichtlicher Zug im Bilde Jesu.

4. Es wäre eine ganz äußerliche Beurteilung der Sachlage, wenn man aus solchen Stellen schließen wollte, daß für Jesus der wirkliche Grund seines sittlichen Ernstes und der Unbedingtheit seiner Forderung die Angst vor dem Weltgericht und die Erwartung des himmlischen Lohnes gewesen sei. Schon bei den Propheten handelt es sich nicht wie beim Gesetz und in der gesetzlichen Frömmigkeit um ein äußerliches Einschärfen von unverstandenen Forderungen durch Zukunftserwartungen, mit denen sie nichts zu tun haben. Ihre Zukunftserwartungen stehen vielmehr in strengster Beziehung zu ihrem sittlichen Pathos und *fließen* ihrerseits *aus* der sittlichen Forderung als die Gewißheit, daß Gott das Volk so nicht länger seinen falschen Weg der Sünde, der Gewalttat und der Heuchelei laufen lassen kann. Auch Jesu Ethos ist nicht eine „Interimsethik“, die „Leiden“ auf sich nimmt, um Paradieseswonne zu erjagen. Auch aus seinen Drohreden und Verheißungen leuchtet nichts anderes hervor als die unbedingte Hingabe an die Forderung Gottes, als seine Entrüstung und sein heiliger Zorn. Aber die Wucht der Gewißheit: Jetzt ist die Stunde! Selig eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören! Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!, all das Drängende in seinem Wesen: wie er seine Jünger schickt, ohne Tasche und Geld, gekleidet wie Leute, die heute und morgen wandern und am dritten Tage vom Wunderbaren überrascht werden, und all das Stürmische: „Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien!“ — das ist nicht der Glaube des Kopfes, eine überlieferte Vorstellung; darin liegt die Glut des Herzens, die sittliche Leidenschaft, die will, daß der Tag dem Guten nicht endlich, sondern heute und morgen komme.

Das zeigt sich weiter gerade auch darin, daß die Begründung der sittlichen Forderung aus ihrer Nützlichkeit und Vernünftigkeit so stark zurücktritt. Wem die Sittlichkeit Weisheit ist, der zürnt nicht; er bedauert oder spottet — und belehrt. Für Jesus aber ist der Zorn wesentlich, der aus der inneren Empörung über die Gemeinheit, über die Heuchelei und den Widerstand der Dumpfheit aufschießt. Es handelt sich hier nicht um eine heteronome Ethik, sondern der letzte Grund der Drohrede ist die Liebe zur Sache und zum Menschen.

Zum dritten ist hier noch einmal darauf aufmerksam zu machen, daß nirgends Jesus an der Ausmalung des Gerichts, der Höllenpein oder der himmlischen Seligkeit hängt (S. 55 f.). Niemals, auch da nicht, wo, wie bei dem großen Gerichtsbild Mt 25 oder in der Geschichte vom Lazarus Lk 16 19—31, das Bild stärkere Farben hat, dient diese Ausmalung dazu, den Himmel oder die Hölle zu schildern, sondern die Taten und Menschen zu kennzeichnen. Niemals hat Jesus — wie es die Offenbarung des Petrus tut — den Versuch gemacht, Sünder dadurch abzuschrecken, daß er die ganz besonderen und grausamen Strafen schildert, die gerade ihre Sünde treffen werden. Er schaut nicht auf die Strafe der Sünder, sondern auf ihre Sünde, die er mit Abscheu und Ingrimm zeichnet, und gerade dann, wenn sie sich als Tugend und Ehrbarkeit breit machen will. In prachtvollen Bildern hat er die gleißenden „Tugenden" der Gerechten gemalt. Er war es, der der Welt jene scharf geschliffenen Worte über die Pharisäer und Heuchler, wie sie nur die tiefste Verachtung kennt, zu ewigem sittlichem Besitz geschenkt hat. Unvergeßlich bleiben jedem die Bilder der großen Pharisäerrede (Mt 23 1—36 = Lk 11 37—54 L; Mk 12 38 ff.) von den Leuten, die es lieben, in ehrwürdigen Röcken umherzugehen, wie sie der arbeitende Mann, der sich mit seinen Händen sein Brot schafft, nicht tragen kann; die auf den Straßen grußheischende Blicke werfen und die schönsten Ehrenplätze beim Gottesdienst und die vornehmsten Polster bei Einladungen beanspruchen. Zu arbeiten brauchen sie nicht: sie fressen der Witwen Häuser, diese Rechtsverdreher, und zum Schein halten sie lange Gebete. Ihr blinden „Führer" — Blindenführer nennen sich die Pharisäer gern, Röm 2 19 —, ihr seiht die Mücken aus dem Wein, um kein verbotenes Tier zu genießen, und ganze Kamele schluckt ihr hinunter! Ihr übertünchten Gräber! Außen glänzen sie schön, innen aber sind sie voll Moder und Totengebein! Aus

all solchen Worten spricht nicht die kümmerliche Seele eines Mannes, der Heuchelei und geistlichen Hochmut nur verkehrt findet, weil ihn die Flammen des höllischen Feuers in Angst jagen, noch die Furcht vor dem Zorn Gottes. Hier spricht der lachende Grimm eines heiligen Herzens, dem das Gericht eine Gewißheit wird, weil Gott solches Wesen nicht länger mit ansehen kann und darf.

5. Aus diesem Grimm allein werden jene Worte verständlich, die so anstößig und altertümlich klangen oder die den Menschen drohen, daß sie Gott finden werden, wie sie selbst sind! Wer den Splitter im Auge seines Bruders sieht, wo ihm selber ein ganzer Balken im Auge sitzt, der wird an sich erfahren: Mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch wieder gemessen werden! Mt 7 1 = Lk 6 37 f. Wer nicht vergeben will, darf der um Vergebung beten? Mk 11 25. Was soll das Opfer eines Menschen, dem der Haß gegen seine Mitmenschen das Herz erfüllt! Mt 5 23 f. Das sind weder Aussagen über das Wesen Gottes, noch streiten sie mit der Predigt von der Liebe. Dieser Zorn, der mit Vergeltung droht, ist nichts anderes als das Auflodern der Liebe, der eine Welt voll Lieblosigkeit, voll Unbarmherzigkeit, voll Rache und Selbstgerechtigkeit in den Weg tritt.

So erklärt sich auch der schroffe Widerspruch, in dem anscheinend viele Worte Jesu zueinander stehen. In einem Atem verbietet Jesus das Schimpfwort und droht er andern das göttliche Gericht an in der Feuerhölle! Mt 5 21—24. Man braucht diesen Ueberschwang nur wörtlich zu nehmen, und Jesus fällt selber dreifach unter das Gericht dieses Wortes, wenn er den Petrus, der in bester Absicht spricht, Satan nennt Mk 8 33 = Mt 16 23. Erschrecken will Jesus und mit aller Wucht sagen, daß Haß so schlimm ist wie Mord. Da tritt ihm das Bild von der Feuerhölle und dem richtenden Gott von selbst auf die Lippen. Gewiß ist es ebensowenig sein letztes Wort über Gott, wie es sein letztes Wort über das Gebet ist, wenn in Mt 6 nicht bloß Fasten und Almosen, sondern sogar das Gebet als gutes Werk erscheint, mit der Verheißung: „Und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten (öffentlich)“ 6 4 6 18. In Wahrheit will er sagen: *Wenn* ihr solches um Gotteslohn tut, so tut es auch ganz und allein für Gott! Das zeigt sich auch, wenn man die Frage stellt, was eigentlich an diesen Worten den tiefen, unvergeßlichen Eindruck macht. Nicht jene Schlußworte, die den Heuchlern den Lohn Gottes absprechen und sie allein an den Lohn ihrer Eitelkeit

weisen; sondern die meisterhaft sicheren Striche, mit denen die Heuchler gezeichnet sind: der Büßer, dessen saurem Gesicht man von weitem das Gequälte und Gemarterte ansieht: der fromme Mann hat heute seinen Fasttag!; der erbauliche Beter, der sich an der Straßenecke von der Gebetsstunde „überraschen" läßt und aller Welt nicht achtet, sondern Gott dient; der fromme Geber, der vor sich „ausposaunen läßt", was er für gute Werke tut. Geh in dein Kämmerlein! Laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut! Ueberall dieselbe machtvolle Art, das scharfe Auge für die Erbärmlichkeit und das treffende Wort für das Echte, das sich der Seele einprägt, weil es aus der Seele kommt.

§ 20. Die Mittel sittlicher Erweckung und Erziehung.

GKittel, Jesus als Seelsorger, ZStrFr 1917.

1. Wie Drohung und Verheißung ungesucht aus dem Inneren quellen, so sind sie auch die wirksamsten und seit alters geübten *Mittel, mit denen der Prophet Buße wirkt.* Sie erschüttern. Auch von hier aus muß man Jesu Worte verstehen und werten. Darum ist es so bezeichnend, daß er wie der Täufer aus dem ausgeklügelten Vergeltungsglauben des Judentums wieder heraustritt und den wuchtigen Gedanken der alten Propheten wieder aufnimmt. Das Wehe über Volk und Stadt, über Heimat und Geschlecht ist der beste Beweis dafür. Vom Abgrund zurückreißen will er auch jetzt noch sein Volk, das leichtfertig oder in Selbstgerechtigkeit seinem Verderben entgegengeht. Darum diese Drohpredigt, die schon sieht, wie kein Stein in Jerusalem, keiner der ungeheuren Blöcke am Tempel auf dem anderen bleiben wird, wie die lieblichen Gestade des Sees von Genezareth das Schicksal des toten Meeres teilen werden, Land und Leute dem Gottesfluch verfallen durch ihre Sünde! Erschüttern will dieses Wehe; noch im letzten Augenblick will es packen und zur Buße führen. Denn noch bis zum letzten Augenblick hat Jesus die Vielen nicht aufgegeben, für die er sterben wollte (vgl. § 37). Noch ein Beispiel. Man kann den Vergeltungsgedanken kaum schroffer aussprechen als im Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18 23—35. Und doch zeigt gerade dies Gleichnis, was ihn Jesus immer wieder auf die Lippen legte. Freilich mag der Zusammenhang, in dem es eigens zur Beschämung des Petrus gesprochen sein soll, weil dieser nach dem Wievielmal der Vergebung gefragt hat, erst von Mt gebildet sein; Lk enthält zwar den Spruch von der Vergebung (in etwas schlichterer Form)

17 4, doch nicht das Gleichnis. Aber auch ohne diesen Zusammenhang ist deutlich, daß Jesus auf die sittliche Empörung, den heiligen Zorn seiner Hörer rechnet, also auf ihre gewöhnliche Art, sittlich lebendig zu werden. Er erfindet zu diesem Zweck den Höfling mit der ungeheuren Schuldsumme und seinen „Mitknecht" mit der im Vergleich lächerlich kleinen Schuld. Jedermann, der die Geschichte hört, ist wie die Amtsgenossen jenes Mannes angewidert von seiner unanständigen Handlung, wie ja auch der eben noch so gnädige König „ in Zorn gerät". Mit dieser „natürlichen" Empörung seiner Hörer rechnet Jesus; er braucht sie nur vom Geld, bei dem jedermann solche Handlungsweise schäbig und gemein findet, auf jede Schuld, auf jede Kränkung zu übertragen und gegen ihre eigene Sucht nach Vergeltung und Rache zu wenden.

In Tagen heißer, erfolgloser Arbeit sind ihm endlich wohl die Worte in die Seele gefallen und auf die Lippen gekommen, in denen er, wie es scheint, ganz und gar zur bloßen Angst- und Klugheitspredigt hinabsteigt. Ein Gleichnis wie das vom ungerechten Haushalter Lk 16 1—8 ist völlig auf den Ton bitterer Verachtung gestimmt. Einen Schurken hält Jesus hier den Menschen seiner Zeit, nein, den „Kindern des Lichts" als Muster vor! Einen Schurken — aber er ist wenigstens klug! Wenn nichts anderes mehr bei ihnen verfängt, das sollten sie, da sie an das Gottesgericht glauben, doch wenigstens einsehen, daß es eines Tages heißt: Rechenschaft ablegen! Und sollten klug sein und sich vorsehen — wie der Schurke, der die Maßregeln ergreift, die unumgänglich notwendig sind: graben kann er nicht, zu betteln schämt er sich, also aufs neue betrügen! — Mit bitterem Lachen schleudert Jesus seinen Hörern dies Gleichnis ins Gesicht: wenn ihr wenigstens so „klug" und tatkräftig wäret! — Natürlich sollen sie dem Manne nicht in seinen Betrügereien gleichen. Selbst der Satz: Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon! V. 9 ist ein Mißverständnis des Gleichnisses aus den Almosengedanken des Lk heraus (vgl. S. 69). Aber was sie tun sollen, das wissen sie ja. Sie haben Moses und die Propheten. Mit der gleichen Ironie ist jenes andere prachtvolle kleine Bild gemalt von dem reichen Mann, der zu seiner lieben Seele so freundlich sprach und ihr größere Scheunen bauen wollte: „Du Narr! Diese Nacht noch wird man deine Seele von dir fordern, und wes wird sein, das du bereitet hast? "Lk 12 13—20 (V. 21 bringt wieder die Deutung des Lk, die aber diesmal nicht unrichtig ist). Ebenso wirksam hat sich

durch die ganze Geschichte der Christenheit das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen mit Bild und Gegenbild erwiesen. Auch hier sind die Gestalten nur packend, nichtsittlich gewählt, und doch wirkt es durchdringend, jenes spöttische: Lampen — und kein Oel! Mt 25 1—13, vgl. S. 47. Es sind nicht die letzten und höchsten Gedanken Jesu über Mensch und Gott, was sich in diesen und ähnlichen Worten (vgl. noch Mt 7 24—27 = Lk 6 47—49) ausspricht. Es ist die Bitterkeit des Mannes, der den Stumpfsinn, den Leichtsinn, die Halbheit und die Heuchelei um sich her immer klarer sieht. Es ist der heiße Wille des Bußpredigers, der eigentlich verachten muß und doch immer noch glaubt und immer noch liebt und das letzte Mittel versucht, die Menschen zur Einkehr zu bringen.

2. Aber auch abgesehen von solchen bitteren Drohworten macht Jesus häufig Gebrauch von der Ironie. Sein schneidender Hohn leuchtet mit scharfem Licht in die Abgründe des Menschenherzens. Alle Ausdrucksmittel vom überlegenen Lächeln bis zum grimmigsten Spott stehen ihm zur Verfügung. Da sind seine werten Zeitgenossen. Da malt er sie mit ihren wohlfeilen „Entschuldigungen" gegenüber seinem Ruf zum Gottesreich unter dem lustigleidigen Bild der Gäste einer Abendgesellschaft: „Ich habe einen Acker gekauft", und „Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft", und der dritte hat gerade heute ein Weib genommen (was für ein herrlicher Grund zur Absage) — sie bedauern alle außerordentlich . . . und hernach wollen sie sich womöglich noch beschweren, daß nun hinausgeschickt wird zu den Krüppeln und Bettlern auf der Landstraße Lk 14 16—24 = Mt 22 2—14. Da liegt die ganze Bitterkeit, aber auch das überlegene Lachen gegenüber den erbärmlichen Ausreden menschlicher Leichtfertigkeit, die, um sich zu rechtfertigen, andere verdächtigt, in dem herben Wort von den spielenden Kindern auf der Gasse, denen die Alten gleichen, die ihn abweisen Mt 11 16—19 = Lk 7 31—35. Johannes kam, aß nicht und trank nicht: da reden sie vom Dämonischen, Fanatischen, das ins Leben nicht paßt. Jesus kam, aß und trank, war froh unter Frohen, jetzt wissen sie genau: das ist kein Prophet, er ist nicht dämonisch, nicht umwittert vom Okkulten, er ist ein „Fresser und Säufer" — und über seinen Verkehr mit Sündern und Zöllnern wissen sie Geschichten! Leuchtender Hohn über die Schwachseeligen und heiliger Ingrimm eines Herzens, dem seine Freiheit durch die Gemeinheit des Klatsches verekelt werden soll.

3. Daneben steht aber auch der einfache *Imperativ*, die gebietende Macht des Prophetenwortes, das aus der Tiefe des Wesens aufsteigt und darum die Wucht des Lebenswillens hat, während jede verstandesmäßige Begründung der sittlichen Forderung das Künstliche und Nachträgliche erkennen läßt, das so eindruckslos bleibt. Bei Jesus fühlt man, was seine Zeitgenossen fühlten: hier spricht einer, der „Macht hat" und die Gewißheit, sagen zu können, was gut und böse ist. Mag er nun das „Ich aber sage euch!" gesprochen haben oder nicht: aus allen seinen Worten klingt die Zuversicht dessen, der die letzte Wahrheit weiß. Von innen strömt ihm Gewißheit zu, aus der er befiehlt. Er weiß, was Moses im letzten Grunde gewollt hat Mk 10 5–9 = Mt 19 4–8, und hat sich von der „Ueberlieferung" ebensowenig fangen lassen Mk 7 13 = Mt 15 6 wie von der Größe und Gewalt des Täufers: er „aß" und „trank" — und zeigte den Menschen nicht durch die Wüste, sondern durch das tätige Leben den Weg ins Gottesreich Mt 11 16–19 = Lk 7 31–35. So hat er selber dann auch das Leben der anderen in seine Hand zu nehmen gewagt: „Folget mir nach!" Er hat sie von Haus und Hof, von Vater und Schiff, von Mutter und Bruder losgerissen. Hier sprach einer, der sich und anderen befehlen konnte. Seine Befehle zwingen. Eure Rede sei Ja, Ja; Nein, Nein! Ihr sollt überhaupt nicht schwören! Laß deine Gabe vor dem Altar, gehe hin und versöhne dich mit deinem Bruder, dann komm und opfere! Liebet eure Feinde! Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen! Und wenn dein Bruder dich siebenmal kränkt an einem Tage, sollst du ihm siebenmal vergeben! Lk 17 3 = Mt 18 15.

4. Dem Befehl tritt nicht bloß jenes drohende Wehe, sondern auch das *Scheltwort* zur Seite: Du Heuchler! Ihr Otterngezücht! (nur Mt 12 34 23 33). Das böse und ehebrecherische Geschlecht! Ihr blinden „Führer"! Viele Worte Jesu sind mit solchen Ausbrüchen seines Abscheus eingeleitet und wirken durch sie.

5. Nicht minder wirkt aber auch sein ganz stiller Ernst. Der mundfertigen Höflichkeit anderer stellt er das ruhige Wort in den Weg: „Was heißt ihr mich Herr, Herr! — und tut nicht, was ich euch sage?" Lk 6 46 = Mt 7 21. Oder man denke an das Gespräch über den Zinsgroschen. Wie da der schneidende Hohn und das Scheltwort plötzlich in den tiefen Ernst umschlägt: „Gebt Gott, was Gottes ist!" Mk 12 17. Mit dreifach heuchlerischer Höflichkeit haben sie ihn angeredet: „Rabbi" — wie muß ihm das wohltun,

dem ungelehrten Bauernprediger! — „wir wissen, daß du wahrhaftig bist und dir an keinem etwas liegt“ — auf einmal finden sie es lobenswert, daß es keine „Autorität“ für ihn gibt — „und lehrst den Weg Gottes recht“ — man hat seither nicht viel davon gemerkt, daß sie das glauben. — Aber Jesu Wort schlägt sie: „Warum wollt ihr mich fangen!“ Dann höhnt sie seine Bitte, auf die hin die frommen Pharisäer das unheilige Geldstück, das sie eigentlich gar nicht haben dürfen, aus der Tasche ziehen müssen! Und hinter all dem das große ernste Wort.

6. Aus diesem *Aufdecken der geheimsten Regungen*, das so überrascht und bezwingt, spricht die sittliche Genialität des Mannes, dessen Augen die anderen wie Glas durchdringen. Wodurch hat das Verbot des Richtens Mt 7 1 ff. = Lk 6 37 ff. bis auf diesen Tag seine Wirkung? Durch das Drohwort etwa: auf daß ihr nicht gerichtet werdet? Nein, sondern das Bild vom Splitter und Balken im Auge zwingt. Es zwingt, obwohl es doch eine starke Uebertreibung enthält. Warum wehrt man sich innerlich nicht dagegen? Vielleicht hat Jesus gar nicht „Recht“? — Man schämt sich, weil das Bild so oder so doch immer trifft, weil man überrascht und geschlagen ist von der Glut, die aus ihm spricht, von der Leidenschaft des Zornes über die Erbärmlichkeit des Klatsches wie des Richtensunter uns Menschen. — Oder man nehme die Geschichte von der Ehebrecherin und Jesu knappes Wort: „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe zuerst den Stein auf sie!“ Joh 8 7. Da waren gewiß viele, die keinen „Ehebruch“ begangen hatten. Jesus brauchte ihnen aber gar nicht auseinanderzusetzen, daß es ebenso böse sei, ein Weib anzusehen mit begehrlichen Blicken, als einen Ehebruch wirklich zu begehen. Sie verstanden auch ohne das — und schlichen davon.

7. Aehnlich ist es, wenn Jesus, anknüpfend an eine allgemein verabscheute Sünde, etwas ebenso allgemein Geübtes und für recht Gehaltenes plötzlich als eine andere Form jener Sünde *enthüllt*. Wenn die Juden den Ehebruch schändlich finden, so sagt ihnen Jesus, daß die leichtfertige Ehescheidung, ja die Ehescheidung überhaupt nichts anderes ist als ein Ehebruch Mt 5 32. Und: wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon ihre Ehe gebrochen! Mt 5 27. Ebenso macht es Jesus beim Schwören, wo er an beiden Stellen Mt 5 33—37 23 16—22 zeigt, wie man zwar „in frommer Scheu“ eine Nennung des Namens Gottes vermeiden will, wie aber jedes Schwören ein Mißbrauch des Namens Gottes

ist, auch wenn er gar nicht genannt wird. Davor soll man erschrecken. Genau so öffnet Jesus den Leuten die Augen, die der Propheten Gräber schmücken und sagen: wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten! Sie sind doch die echten Söhne jener Prophetenmörder und bereit, den Propheten, der zu ihnen gesandt ist, ebenso in den Tod zu schicken, wie die Alten es mit Jesaia und Jeremia machten! Mt 23 29 ff. = Lk 11 47 f. In solchem überraschenden Aufdecken wird vor allem deutlich, wie Jesus in die Tiefen der Seele dringt, ihre Sicherheit zerbricht und sie erweckt.

Vor allem in seinen Gleichnissen übt Jesus diese den Menschen überraschende und durch die „Natürlichkeit" des Guten erziehende Weise. So hat er in der Geschichte vom verlorenen Sohn Lk 15 11—32 nicht bloß den Vater so geschildert, daß uns seine ganz außergewöhnliche Güte als das Natürliche erscheint, sondern auch den älteren Sohn so daneben gestellt, daß uns dessen Verhalten ganz unnatürlich vorkommt. Er zeichnet so lebendig und so zwingend, daß er seine Hörer überrascht und gefangen nimmt, ehe sie es merken. Noch bis auf diesen Tag meinen die meisten Menschen ganz unmittelbar, daß der Vater recht habe, und der Sohn sollte sich schämen. Meist verstehen sie gar nicht, wie ungewöhnlich der Vater handelt — er hätte erst hören sollen, was der Sohn sagte, und erproben sollen, ob er „keinem Unwürdigen gebe", und bedenken sollen, daß er seinem anderen Sohn zu nahe trat, und wie alle Einreden der menschlichen Vernunft und Billigkeit lauten. Und der Bruder hatte nach demselben Maßstab mit seinem Tadel ganz recht; moderne „Gerechtigkeit" und „Unbefangenheit" wagt es ja auch, auf die Seite des älteren Bruders zu treten! Und endlich, wer sagt uns denn, daß man jeden Menschen so anzusehen hat wie einen Bruder? Und daß Gott jeden ansieht als seinen Sohn? Eben das ist das „Erschlichene" an dem Gleichnis, das aller „Gerechtigkeit" und „Pädagogik" ein Ende macht und ganz und gar Liebe atmet; Liebe, vor der man sich so schämt, daß man gar nicht mehr sein kann wie der „gerechte" Bruder. Die gleiche Scham treibt auch das Gleichnis vom Schalksknecht dann hervor, wenn man sich selbst in dem hartherzigen Gläubiger erkennt, der keine Schuld erlassen kann und selbst doch ständig Vergebung braucht. Was dem andern gegenüber Entrüstung ist (vgl. S. 111 f.), wird, wenn man sich plötzlich selbst gezeichnet findet, Scham.

8. Um das Ziel zu erreichen, daß man sich schämt, arbeitet Jesus vor allem mit *Bild und Gegenbild.* Da sind Vater und Bruder im „Verlorenen Sohn", da sind zwei Brüder, denen der Vater etwas aufträgt, der eine sagt Ja und tut es doch nicht, der andere sagt Nein, geht aber hin und tut, was der Vater will Mt 21 28—32: nicht maulfertige Frömmigkeit ist der Wille Gottes, sondern die Tat; die Dirnen und Zöllner, die sich bekehren, sind besser als frommgeschwätzige Leute, nach deren Worten man handeln kann, nach deren Taten aber nicht Mt 23 3. Da ist der Pharisäer und der Zöllner, die hinaufgingen in den Tempel, zu beten Lk 18 9—13. Seit alten Tagen hat dieses Doppelbild, hat jenes: Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute!, hat jenes andere: Gott, sei mir Sünder gnädig, nicht aber das angehängte Drohwort gegen Leute, die sich selbst erhöhen V. 14, gewirkt; obwohl Lk die Sache dadurch gewiß zu verstärken glaubte.

9. Eines der sichersten Mittel sittlicher Erziehung ist der *einfache Aussagesatz:* Das tut man, und: Das tut man nicht. Vor allem der Gesinnungsethik, wie sie Jesus vertrat, und der Selbstverständlichkeit, mit der er das Gute nicht ableitet, sondern ausspricht, sind solche indikativen Sätze angemessen. „Niemand kann zwei Herren dienen" Mt 6 24 — das klingt, als ob es ganz selbstverständlich wäre; und doch dienten auch damals die meisten sehr vielen Herren, nicht bloß Gott und dem Mammon, und man bewunderte sie deshalb als umsichtige und kluge Menschen. Jesus „kann" es nicht. Ein andermal sagt er: Man tut um des Himmelreichs willen so, wie der Kaufmann tat, der die köstliche Perle fand; man tut so — als ob er mit diesem Wort nicht das schwerste Opfer verlangte! Mt 13 44 ff. Wie packend schildert er den Täufer: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen? Ein Rohr, zitternd vor dem Winde? Oder was seid ihr hinausgegangen? Einen Mann in weichen Kleidern zu sehen? Siehe, die das Weiche tragen, sind in den Häusern der Könige. Mußtet ihr deshalb in die Wüste gehen? — Ein Prophet war er, den ihr dort suchtet, ja mehr als ein Prophet Mt 11 7—11 = Lk 7 24—28. Ist das wirklich nur eine Schilderung, und nicht viel mehr? — Aber nicht bloß den Helden sieht Jesus, er sieht auch das ganz Kleine, das Scherflein der Witwe und ihr verstohlenes Stehen am Gotteskasten Mk 12 41—44 = Lk 21 1—4. Diese Hellsichtigkeit für das Gute erzieht vielleicht mehr als Drohung und Verheißung, weil man sich vor diesem hellen Blick und schlichten Wort schämt.

Ueber die Echtheit der Geschichte vom Scherflein der Witwe: HAAS, s. S. 6. Die buddhistische Erzählung ist in ihrer Fassung sicher später.

10. Auch das hat er gewußt, daß das Gute nicht das Leichte ist, sondern *das Schwere;* und wenn er gewiß auch nicht bewußt gelockt hat mit diesem Gedanken, so hat ihm seine Wahrhaftigkeit verboten, anders von seinen Forderungen zu sprechen als in starken und ernsten Sätzen. Eine enge Pforte führt zum Himmelreich; kämpfet darum, einzugehen! Lk 13 23 f. = Mt 7 13 f. Wie schwer ist es, daß ein Reicher ins Gottesreich komme, eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr! Mk 10 23 ff. = Mt 19 23 f. = Lk 18 24 f. Die Sprüche vom Opfer der Jünger brauchen hier nicht wiederholt zu werden; sie zeigen, wie klar Jesus von sich und seiner Forderung dachte. Wer in den Krieg ziehen will, soll seine Macht vorher erwägen. Wer nicht sein Leben verlieren kann, soll ihm nicht nachfolgen. Wer die Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut, wird nie eine Furche ziehen Lk 9 62. Und mit Ernst hat er zu einem andern gesagt, der mit ihm gehen wollte: „Die Füchse haben ihre Gruben und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat nicht, da er sein Haupt hinlegen kann" Mt 8 19 f. = Lk 9 57 f. Ein einziger Spruch der Evangelien liegt in der entgegengesetzten Richtung, jenes Wort: „Kommet her zu mir alle!" Mt 11 28 ff. Es mag sein, daß es Jesus von der Weisheit, die aus seinem Munde spricht, gemeint und sie also empfohlen hat gegenüber den unerträglichen Lasten, die die Pharisäer binden — für andere Mt 23 4 = Lk 11 46 (s. S. 105 u. § 34,3). Jesus sprach mit ernsten Worten von der Größe der Forderung, das ist die wirksamste Pädagogik.

Nur selten spielt der Missionsgedanke als Antrieb der Sittlichkeit herein, und die wenigen Worte der Art scheinen nicht echt zu sein. Wie Jesus nicht durch Zurschaustellen der Frömmigkeit auf andere wirken will — geh in dein Kämmerlein! —, so hat er auch das Gute nicht zu tun empfohlen, um andere zum Guten zu führen, sondern der Mensch soll es um seinetwillen und um Gottes willen tun. — Das Wort Mt 5 16: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen!" ist gebildet aus Mt 5 15 = Lk 11 33, das nach Lk auf Jesus geht und Mk 4 21 = Lk 8 16 gleichfalls in falschen Zusammenhang gerückt ist. Man kann den gleichen Sinn in dem Spruch suchen: „Siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe; darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben" Mt 10 16 = Lk 10 3, aber notwendig ist es nicht.

Es ist also ganz deutlich, daß hinter und über dem ererbten Lohngedanken sich erst das eigene Wesen Jesu zeigt, das in ihm wirkende und schaffende Ethos, das in scharfer Ironie oder in

hinreißenden Bildern der Güte an das Licht kommt. Es wäre auffallend, wenn Jesus nie den Widerspruch seines neuen Ethos mit der ererbten Vergeltungslehre empfunden hätte. In der Tat finden wir ihn auch hier und da im Kampf mit dem Lohngedanken.

§ 21. Durchbrechungen des Lohngedankens.

Literatur vor § 19.

Der Gegensatz trat scharf hervor, wenn Jesus mit der pharisäischen Schätzung des Menschen zusammenstieß. Schon wenn er überzeugt war, daß nur der ins Himmelreich kommt, der wie ein Kind ist und es hinnimmt wie ein Kind Mk 10 15 = Lk 18 17 = Mt 19 14 18 3, dann konnte er jene Einschätzung des Menschen lediglich nach seinen Taten, seiner Summe von guten Werken, nicht für die göttliche Schätzung des Menschen halten, und wenn er hundertmal im Ingrimm über die Taten der Menschen so sprach. Die Geschichte vom Pharisäer und Zöllner Lk 18 9—14 zeigt das nachdrücklich. Denn nichts anderes will Jesus hier erzielen als eine andere Wertung des Menschen, als die Pharisäer sie üben. Ausdrücklich abgelehnt hat Jesus von da aus den Lohngedanken in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20 1—16. Allen, die überhaupt zur Arbeit gekommen sind, gibt der Herr den gleichen Lohn. Die Einrede menschlichen Neides, die freilich nicht den Buchstaben des Vertrages, wohl aber das menschliche Billigkeits- und Rechtsgefühl für sich hat, wehrt der Hausherr nicht allein mit der Berufung auf den Vertrag ab; sondern er verteidigt sein „unbilliges" Verfahren selbst mit den beschämenden Worten: „Siehst du darum scheel, daß ich gütig bin?" Er gibt aber auch, weil er den Arbeiter nicht nach dem Wert des Geleisteten entlohnt, sondern nach seinem Arbeitswillen. Wie der Gottesgedanke, so ist auch die neue Menschenschätzung; sie zählt nicht mehr die Taten und wägt ab, sondern beurteilt den Menschen nach seinem Entschluß zum Guten, nach seinem Wollen und Sein. Indessen nicht bloß Gottes vornehme Güte, auch seine Erhabenheit ist für Jesus ein Grund geworden, mit dem Lohngedanken zu brechen. Neben dem angeführten Wort spricht der Hausherr noch das andere: „Nimm das Deine und geh! Ich *will* diesem letzten geben wie dir. Oder darf ich mit dem Meinen nicht machen, was ich will?" Vor Gottes Allmacht muß jede menschliche Einrede verstummen. Im Gleichnis von den anvertrauten

Pfunden Mt 25 14—30 = Lk 19 12—27 läßt der Herr sich nicht einmal auf eine Auseinandersetzung ein: „Wußtest du, daß ich ein harter Herr bin —." Es ist unter seiner Würde, zu streiten. Er fordert und kann alles fordern! Freilich auch hier gibt es im letzten Grunde keine Ungerechtigkeit bei dem Herrn, sondern große Güte. Und was an dem faulen Knecht gestraft wird, ist nicht die mangelnde Leistung, sondern sein gemeines Mißtrauen gegen den Herrn, also wieder nicht die Quantität der Werke, sondern die Qualität und Einstellung des Menschen. Aber *wenn* der Mensch sich so gegen Gott stellt, dann zeigt sich ihm Gott auch in seiner ganzen furchtbaren Hoheit.

Ein Sondergleichnis des Lk, das man zwar schon für paulinisch erklärt hat, aber bei seiner Eigenart völlig ohne Grund, hat uns noch eine andere Ablehnung aller Lohnsucht aufbewahrt, indem es schließt: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen war, saget: Wir sind unnütze Sklaven, nur was wir schuldig waren zu tun, haben wir getan" 17 7—10. Wo bleibt da ein Gedanke an Lohn? — Endlich muß der Gedanke an Gottes Vollkommenheit den Menschen zu dem Bekenntnis treiben: „Keiner ist gut als Gott allein" Mk 10 18 = Lk 18 19, Mt ändert 19 17. Wenn Jesus so über sich selber gedacht hat, kann man den Lohngedanken wirklich nicht mehr zu den tragenden Tiefen seines Wesens rechnen. In diesen schafft und gestaltet sichtlich ein neuer Gottesglaube, vor dessen Güte und Erhabenheit all dies Rechnen und Feilschen zusammenbricht. Ein neuer Gottesglaube aber ist mehr als eine neue Einzelheit in einem alten Wesen: er weist auf eine ganz neue Religion.

Dritter Abschnitt.

Die sittliche Erlösungsreligion.

§ 22. Die alte und die neue Religion.

RAHoffmann, Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus 1911.

1. So wenig Jesus mit der mystischen und selbst mit der apokalyptischen Religion gemein hat, so richtig ist es, ihn in die *sittliche Religion* einzustellen. Er hat die Entwicklung der Prophetie und der Philosophie, soweit diese hier in Betracht kommt, zu ihrer

Vollendung gebracht. Er hat die Sittlichkeit aus ihrer Vergesetzlichung im Judentum gerettet. Das Kultische hat er aus dem Willen Gottes und dem Ethos ausgeschieden: heilig ist allein der gute Wille. Die nationale Stufe der Ethik und der Religion hat er innerlich überwunden. Die großen Linien sittlicher Entwicklung, die in der Geschichte der Menschheit auf Bändigung des Triebllebens und auf Nächstenliebe hinlaufen, sind von ihm zu Ende geführt; die sittliche Forderung ist verinnerlicht bis zur Erneuerung und Heiligung des Affektlebens und erweitert bis auf den Feind, den Gegner des Volkes, des Glaubens und schließlich selbst den Gegner Gottes. Es ist ein Menschheits- und Persönlichkeitsethos, dem stoischen nahe verwandt, doch frei von einigen seltsamen Schlacken, die dieses zeigt, und auf das Affektleben ausgedehnt. Es handelt sich um ein Ethos; nicht mehr um äußerlich vorgeschriebene, durch Volksüberlieferung und Religion geheiligte Gesetze. Es nimmt von innen heraus alle Kräfte mit unbedingter Ausschließlichkeit in seinen Dienst. Man hat also ein gutes Recht, seine Predigt unter dem Gesichtspunkt einer *Versittlichung der Religion* zu betrachten und *Vollendung der sittlichen Religion* zu nennen.

2. Allein mit der Versittlichung der Religion und der Steigerung des Ethos ins Vollkommene tritt hier *ein Umschwung des ganzen Gehalts der Frömmigkeit* ein, ähnlich wie der weltanschauungsmäßig gewonnene Monotheismus auch eine Veränderung in der Höhenlage des frommen Gefühls mit sich führte. Die Durchbrechungen des Lohngedankens wie die erziehenden Antriebe, mit denen Jesus wirkt, zeigen das deutlich genug. Es handelt sich nicht mehr darum, den Menschen durch die Verheißung einer Belohnung seiner Leistungen von seiten Gottes anzuspornen, sondern darum, in ihm von innen her durch Schrecken und Scham über sein Wesen, d. h. aber durch Reue und „Buße" anders wirkende Kräfte lebendig zu machen. Das geschieht nicht bloß durch das *neue einheitliche Ethos*, sondern auch von einem *neuen Gottesglauben* aus, für den Gott viel zu erhaben und viel zu gütig ist, um mit dem Menschen rechnen zu wollen. Es muß also im letzten Grunde bei Jesus eine neue Religion vorliegen, aus der schließlich auch die höchste Steigerung der Forderung und ihre eigentümlichen Antriebe geboren sind.

Noch von einer anderen Betrachtung aus wird das deutlich. Indem Jesus die Forderung zur Gesinnung verinnerlicht und dann

bis zur Heiligung und Erneuerung des Affektlebens steigert, wird sie als Forderung unmöglich. Man kann den Affekt der Liebe und die Reinheit des Trieblebens weder von sich noch von andern *fordern*. Die sittliche Religion kommt also hier an dieselbe Stelle, an der die Religion der natürlichen Güter angekommen war, als man erkannte, daß diese die Seele nicht befriedigen können. Jesus hat freilich an sich selbst dieses Versagen des Willens nicht erlebt, weil ihm von innen heraus das neue Können als ein Selbstverständliches zufloß. Er glaubte, von den Menschen verlangen zu können, was ihm selbstverständlich war. In der Tat müßte aber der Mensch, nachdem ihm dieses neue Menschentum als der Wille Gottes aufgegangen ist, in Verzweiflung enden, wenn für ihn Gott immer noch der alte Gott der gerechten Vergeltung und das Gute immer noch ein fremdes Gesetz wäre. Hier tritt nun die neue Religion ein, indem sie einen neuen Gott verkündet und den Weg zeigt, auf dem der Mensch in den Tiefen seines Wesens neu werden kann. Man nennt sie am besten *die sittliche Erlösungsreligion*, weil sie, so wie die anderen Erlösungsreligionen vom Leiden erlösen, den Menschen von dem Unglück einer als äußeres Gesetz gegebenen, darum ohnmächtigen sittlichen Forderung befreit und ihm die *Kraft eines neuen Lebens* schenkt. Darin liegt dann freilich *auch* eine *Erlösung aus dem Leid;* aber *diese* Erlösung wird hier nur nebenbei erreicht, nicht als das Wesentliche gesucht. Mit der Anschauung des Evangeliums unter diesen Gesichtspunkten erschließt sich erst sein eigentliches Wesen.

Erstes Kapitel.

Der erlösende Gottesglaube.

§ 23. Gott.

OHoltzmann, vDobschütz s. S. 11, c. — JLeipoldt, Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte 1927.

1. Man hat oft gemeint, das Wesen seines neuen Gottesglaubens drücke sich am deutlichsten in dem Namen *Vater* aus, den Jesus Gott gibt; andererseits hat man Jesus auch hier jede Eigenart abgestritten: auch das Judentum wende schon den Vaternamen auf die Gottheit an. Das ist richtig, und es ist sogar noch hinzuzufügen, daß erst bei Mt und Joh Jesus gewöhnlich von Gott als

von dem Vater oder seinem himmlischen Vater spricht; in den alten Quellen tut er es viel seltener.

Uebersicht: 1. Mk: a) absolut „der Vater", in Gegenüberstellung mit dem Sohn und den Engeln 13 32 = Mt 24 36; b) „seinen Vater" nennt Jesus Gott in der Gebetsanrede: Vater, ἀββᾶ ὁ πατήρ 14 36 = Mt 26 39 = Lk 22 42; „mein Vater" in Worten Jesu an andere fehlt bei Mk; c) „euer Vater" Mk 11 25 f. = Mt 6 14 f., die Stelle ist teilweise (wenigstens v. 26 und „in den Himmeln") unecht, von Mt beeinflußt, s. unter 4; d) der Vater des Menschensohnes 8 38 = Mt 16 27 = Lk 9 26 (wo aber durch eine Aenderung das absolute „der Vater" herausgekommen ist).

2. Die *Spruchquelle:* a) absoluter Gebrauch Mt 11 27 = Lk 10 22 Niemand kennt den Vater usw.; b) Vater als Gebetsanrede Jesu Mt 11 25 f. = Lk 10 21 und „mein Vater" Mt 11 27 = Lk 10 22 Alles ist mir übergeben von meinem Vater; c) „euer Vater" Mt 5 48 = Lk 6 36 Ihr sollt sein wie euer Vater, Mt 6 32 = Lk 12 30 Euer Vater weiß, daß ihr das braucht. Man beachte, daß der Wechsel zwischen mein und euer durchaus in der Sache begründet ist. — *Fraglich* ist der Wortlaut der Quelle in folgenden Stellen: a) keine; b) „mein Vater" Mt 10 32 f. zweimal, wo Lk 12 8 f. von einer Verleugnung vor den Engeln Gottes spricht; hier hat Mt geändert, wie aus dem sachlichen Unterschied und aus der unpassenden Anwendung des Ausdruckes auf den Gerichtsgott hervorgeht; c) „euer Vater" hat Mt, während Lk anders liest; in der Gebetsanrede des Vaterunsers Mt 6 9 πάτερ ἡμῶν (= der Jünger) lesen die besten Handschriften des Lk πάτερ 11 2; ebenso erhört Mt 7 11 „euer" Vater das Gebet, Lk 11 13 „der" Vater, hier könnte Lk den „Argen" den Vater genommen haben; Mt 6 26 und 10 29 sorgt „euer Vater" für die Vögel, während Lk 12 24 12 6 es angemessener „Gott" tut (ob Lk schon so gedacht und geändert hat, oder Mt einer Gewohnheit folgt und ihr zuliebe ändert?). An zwei Stellen scheint eine Aenderung des Lk wahrscheinlicher: Mt 5 45 Söhne eures Vaters, Lk 6 35 Söhne des Höchsten (ὕψιστος wie Lk 1 32 35 76 8 28) und Mt 10 20 der Geist eures Vaters, wo Lk vom heiligen Geist wie gewöhnlich spricht 12 12. An beiden Stellen wäre der Gebrauch sinnvoll wie sonst in L. Fraglich ist endlich bei einigen Sonderstücken des Mt ihre Herkunft aus der Spruchquelle. Wahrscheinlich gehört in sie Mt 18 14 von dem Rettungswillen vor „eurem" Vater im Himmel, wo Lk nur von der Freude „im Himmel" über einen Sünder, der Buße tut, spricht 15 7 und damit wahrscheinlich das Alte hat.

3. *Lukas* hat in Sonderstücken und Zusätzen noch folgende Stellen: a) absolute, keine; b) „Vater" (in den Gebetsworten Jesu am Kreuz, die er gebildet hat 23 34 46) 22 29, Wie mein Vater mir — so ich euch, und 24 49 die Verheißung meines Vaters (= der heilige Geist); beide Stellen sind spät, die eine hat johanneischen Klang in der Mittlerstellung, in der Jesus die Herrschaft „vermacht", die andere gehört in die Umbildung der Auferstehungsgeschichte durch Lk und sagt nicht der Geist eures Vaters wie L, sondern „meines" Vaters!; c) „euer Vater" 12 32 hat beschlossen, euch das Reich zu geben, klingt älter.

4. *Matthäus* hat sicher an folgenden Stellen des Mk *Zusätze* des Vaternamens: im Abendmahl 26 29 (= Mk 14 25 = Lk 22 18); zu „denen es bereitet ist" Mk 10 40 setzt Mt „von meinem Vater" 20 23; im Gethsemanegebet 26 42

wiederholt er 26 39 = Mk 14 36; mit feiner Zuspitzung sagt er statt: Wer den Willen Gottes tut Mk 3 35: Wer den Willen meines Vaters tut, ist mein Bruder Mt 12 50; ähnlich Mt 7 21 (Lk 6 46). An all diesen Stellen hat Mt die Formel „mein Vater" genommen, auch wo es der Zusammenhang nicht nahe legte, doch wohl wie Joh, um Jesus so viel als möglich die Sohneswürde vorzubehalten. Das wirft auch ein Licht auf die Beurteilung der Stellen unter 2, wo der Wortlaut der Spruchquelle fraglich ist. — *Sonderstücke* sind wohl meistens die folgenden Stellen: a) absolut steht der Sohn in der späteren Taufformel gegenüber dem Vater und dem Geist 28 19. b) „Mein Vater" sagt Jesus in den besonderen, aber sicher unechten Worten an Petrus 16 17 bei seinem Bekenntnis (mein Vater offenbart) und bei seinem Dreinschlagen 26 53 (mein Vater kann mir Engel senden), beide Stellen sinnvoll im Gebrauch; fraglich ist, wie weit eine Quelle (L?), wie weit Mt beteiligt ist an den Stellen 15 13 (Jede Pflanze, die mein Vater gepflanzt hat), 18 10 (Die Engel der Kleinen sehen das Angesicht meines [!] Vaters), 18 19 (Was ihr bittet, wird euch mein [!] Vater geben) und 25 34 (Gesegnete meines Vaters). Hier ist wohl überall Mt an der Arbeit; denn besonders 18 10 19 würden nach L wohl euer Vater und ihres Vaters gelautet haben, statt dessen steht mein Vater wie in den Zusätzen zu Mk unterschiedslos. c) „Euer Vater" steht Mt 5 16 in dem Spruch von den guten Werken der Jünger, wegen deren die Leute „euren" Vater preisen, wohl von Mt so umgebildet; ebenso ist Mt 6 1 eine von Mt gebildete Ueberschrift, vgl. S. 82, während 6 8 (Euer Vater weiß, was ihr bedürft) und 23 9 (Einer ist euer Vater, der himmlische) wohl Sonderstücke sind; allerdings ist die Formulierung in 23 9 zwischen 23 8 und 10 stark auffallend und vielleicht rein matthäisch. Merkwürdig unpassend ist der Gedanke in Mt 18 35, dennoch verständlich. d) In drei Worten vom Beten, Almosen und Fasten kommt jedesmal am Ende mit eigenartiger und sehr passender Wendung „*dein Vater*" vor in einer Anrede an den Menschen (Juden)?; eine besondere Quelle 6 4 6 18. e) Dagegen gehört dem Mt „ihr Vater" (der Gerechten) in der unechten Gleichnisdeutung 13 43.

Dem Mt allein gehört die Wendung *ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς* oder *ὁ οὐράνιος* an; er fügt sie zu mein Vater hinzu 7 21 10 32 33 12 50 15 13* 16 17 18 10 14 19 35*, zu euer Vater 5 16 45 48* 6 1 9 14* 26* 32* 7 11 23 9* (* *οὐράνιος*). Ein Gesetz oder eine Ursache des Gebrauchs dieser Zusätze ist nicht zu entdecken; übrigens schwanken auch die Handschriften vielfach. Frei von ihnen sind Quellenstellen wie 16 27 Mk, 11 25 L oder 6 4 6 8 18, aber auch einige Zusätze des Mt und Umwandlungen von Quellenstellen wie 20 23 und 26 29 Mk. Jesus hat wohl nicht von dem Vater im Himmel gesprochen.

5) Das *Johannesevangelium* hat den Gebrauch des Vaternamens im Munde Jesu noch sehr verstärkt; es ist unmöglich und unnötig, alle Stellen anzuführen. Der absolute Gebrauch ist sehr häufig geworden; Jesus spricht meist von „dem Vater", etwas weniger häufig ist die Hinzufügung eines „mein" zu dem Vater, ganz verschwunden ist das „euer Vater". Nur ein einziges Mal wird den Jüngern gesagt; „Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater und zu meinem Gott und zu eurem Gott" 20 17; auch hier wird bezeichnenderweise nicht der Ausdruck „unser Vater" Jesus in den Mund gelegt, sondern streng geschieden. Und auch dies eine Mal ist der Ausdruck euer Vater einzig und allein auf die Jünger, d. h. die Christen bezogen. Das unterscheidet Joh doch noch weit von den Synoptikern. Freilich in *einem*

Punkt hat auch er das Bild rein bewahrt: der Vater tritt auch bei ihm noch nie im Sinn des Weltengottes auf; er ist immer der Vater Jesu, durch Liebe mit dem Sohn verbunden. Die Liebe ist es auch, die den Jüngern zuläßt, einmal Gott ihren Vater zu nennen, aber —: Er, der Vater, liebt euch, weil ihr mich geliebt habt (!) 16 27. Auch bei Joh ist Vater die Gebetsanrede Jesu 17 1 ff. Neben der Liebe verbindet auch hier wie in der Spruchquelle die Erkenntnis den Vater und den Sohn 10 15.

6) Von den *apokryphen Evangelien* enthält das *Hebräerevangelium* die Mt-Formel in einem johanneisch klingenden Satz: „Ich wähle mir die Guten aus, die mir mein Vater im Himmel gibt", Euseb. Theoph. IV 12 (Gressmann). Dem johanneischen Gebrauch endlich entspricht das Wort der *Oxyrynchuslogia:* „Wenn ihr nicht den Sabbat feiert, werdet ihr den Vater nicht sehen" 2 (Klostermann II S. 11).

2. Aus dieser Uebersicht geht trotz aller anfechtbaren Stellen deutlich hervor, daß Jesus Gott wirklich Vater genannt hat. Allerdings ist der Umfang und die Art dieses Gebrauches nicht überall auf Jesus selbst zurückzuführen. Es zeigt sich einmal der deutliche Wille, den Gebrauch des Wortes auf Jesus einzuschränken. Schon unsere ältesten Quellen lassen Jesus bezeichnenderweise niemals „unser Vater" sagen, so daß sich Jesus mit seinen Jüngern in dem Kinderbewußtsein zusammenschlösse. Das ist aus dem Grunde ganz gewiß eine Uebermalung des Bildes, weil die Aussagen, in denen Jesus „mein Vater" sagt, ganz den gleichen Inhalt haben wie die, in denen er „euer Vater" anwendet. Es tritt meist gar nicht ein besonderes, andersartiges Sohnesbewußtsein in jenen Worten hervor. Zum zweiten aber kann man darüber im Zweifel sein, wie weit Jesus den Kreis der Menschen gezogen hat, die Gottes Kinder sind. Während bei Joh Jesus den Juden mit dürren Worten abstreitet, daß Gott ihr Vater sei — der Teufel ist es 8 44 15 21—24 —, ist in einem Sonderstück des Mt wohl der altertümlichste Klang erhalten, wenn Jesus zu dem Juden, der Almosen gibt, betet oder fastet, sagt: *Dein* Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir vergelten. Man kann eine stete Einschränkung des Gebrauches von „euer Vater" auf die Jünger beobachten, wenn man die Zusätze des Mt und Lk mit den alten Quellen vergleicht und hier wieder etwa an Worten der Spruchquelle wahrnimmt, daß Mt sie auf die Jünger bezieht, während Lk und der Sinn der Stellen noch deutlich eine allgemeinere Anrede erkennen lassen. Die einzige Mk-Stelle mit „euer Vater", die aber auch in ihrer Echtheit nicht ganz sicher ist, ist ein Wort vom Gebet, das gewiß nicht bloß den Aposteln gelten soll. Die Spruchquelle hat in ihren sicheren Stellen „euer Vater" in dem Wort vom Sorgen

und vom Sein wie der Vater, also auch in allgemeinen Sätzen; und bezeichnend für die Verschiebung ist z. B., daß das Gebot: „Ihr sollt sein, wie euer Vater ist", in Mt 5 44, durch den Zusammenhang 5 13 als an die Jünger gerichtet erscheint, während es bei Lk allgemeiner heißt: „Euch aber, die ihr *zuhört*, sage ich" 6 27. Es ist aus alledem ganz deutlich, daß Jesus wirklich Gott als den *Vater aller Menschen* gedacht hat, d. h. eigentlich als den Vater der *Juden*, mit denen er spricht; aber er hat dabei nicht ihr Judentum im Auge, sondern ihre menschliche Bedürftigkeit und ihre menschliche Pflicht.

3. Wichtiger aber als die Feststellung, daß Jesus Gott seinen Vater genannt und alle daran erinnert hat, daß sie Gottes Söhne seien und sein sollten, ist *der Inhalt*, der sich ihm damit verband. Denn nicht bloß im Judentum, sondern in vielen, ja in den meisten Religionen heißen die Götter „Väter". Der Vatername ist nur die Form, in die sich wechselnder und sehr verschiedener Inhalt gießt. Wichtig ist, daß Jesus nach unseren besten Quellen im Gebet Gott als Vater angerufen hat; er gibt sofort in dieser Anrede seiner Liebe und seinem Vertrauen Ausdruck. Das Vaterunser zeigt, welche Güter Jesus von diesem Vater erwartet: das Kommen des Reiches, die Erhaltung des Lebens und die Vergebung der Schuld (§ 23). So hat Jesus auch für sich selbst in Gethsemane um Bewahrung vor dem Tod zu dem „Vater" gebetet und alles seiner Liebe anheimgestellt Mk 14 36 = Mk 26 39 = Lk 22 42. So hat er nach der Spruchquelle sich zu einem Dank an den Vater durchgerungen selbst für die wunderliche Fügung, daß das Evangelium den Klugen verborgen und von den Kindlichen aufgenommen ward. Brauchen diese es nicht nötiger als jene? Gottes Vaterherz also hat es so gelenkt Mt 11 25 f. = Lk 10 21 f.

Nimmt man die Sätze, in denen Jesus „mein Vater" oder „euer Vater" sagt, so trifft man auf denselben Inhalt. Daß der Vater das Reich gibt, wird allerdings nur einmal ausgesprochen (Lk 12 32; echt?)1. Aber häufig und fest bezeugt sind die beiden anderen Gedanken, daß der Vater aus aller Not des Leibes und des Lebens *hilft* und daß er seinen Söhnen ihre Schuld *vergibt*. Der Spruch, der zu jenen Gütern auch den Geist „eures Vaters" rechnet, der in Verfolgungszeiten den Jüngern eingibt, was sie sagen sollen, ist wohl unecht Mt 10 20 = Lk 12 12 (s. S. 62). Aber die anderen Worte, die alle Sorge aufgeben heißen, weil der Vater

weiß, was man braucht, und die zu beten heißen, weil der Vater aus dem Himmel gibt, um was man bittet, sind sicher echt. Mt 6 7 f. Mt 7 7–11 = Lk 11 9–13.

Wichtig ist endlich ein dritter Gedanke, der im Vaterglauben liegt: der Ansporn, daß man als ein echter Sohn werden will, wie der Vater ist Mt 5 45 = Lk 6 35 f. Selbst im Vaterunser liegt dieser Gedanke in den Worten: wie wir vergeben unseren Schuldigern, so wichtig ist das Ethos für Jesus.

4. Auch *ohne den Vaternamen* erscheinen in den Worten Jesu *dieselben Grundzüge des Gottesglaubens* deutlich genug.

Vor allem ist in den unvergänglichen Worten von den Raben und den Lilien Gottes Fürsorge eindrucksvoll ausgeführt, wenn Jesus auch das stoische Wort „Vorsehung" (*πρόνοια*), das heute so sehr als christlich empfunden wird, nicht kennt Lk 12 24 27 f. = Mt 6 26 28 ff. Oder „Verkauft man nicht fünf Sperlinge um zwei Pfennige? Dennoch ist vor Gott keiner von ihnen vergessen! Nein, auch die Haare auf eurem Haupte sind alle gezählt. Fürchtet euch nicht, ihr seid mehr als viele Sperlinge!" Lk 12 6 f. = Mt 10 29 ff. Der letzte Satz zeigt, wie menschlich Jesus zu den bekümmerten Menschen spricht. Sorge ist unnötig und das kummervolle Seufzen: Was werden wir essen, was werden wir trinken? Nur die Heiden, die keinen Vater haben, sorgen so; der Gott Jesu weiß, daß wir des alles bedürfen und „legt" es denen „zu", die keine Kraft übrig haben, für etwas anderes zu sorgen als für das Reich Gottes Lk 12 29–31 = Mt 6 31–33. Von der jüdischen Apokalyptik und ihrem Gott ist dieser Gottesglaube Jesu himmelweit entfernt. Dort spürt man des großen Gottes großes Tun in den Geheimnissen der Astronomie, hier im Leben und Weben der Blumen und der Vögel. Dort ein schweigender Gott, der in unendlichen Fernen in seinem Palast von Hagelsteinen und Feuerflammen thront und sich dem verzückten Seher durch Engel und Geister kundtut; hier ein aus Natur und Menschenleben sprechender Gott, ein Gott, der *nahe* ist! Die volkstümliche Frömmigkeit der Juden erbaute sich freilich auch an Geschichten wie Tobit, in denen eine gütige Vorsehung die Menschen leitet. Aber wie ferne bleibt auch hier Gott, welch ein Aufgebot von Engeln und Geistern! Aus der Gewißheit des auch im kleinsten allgegenwärtigen Gottes der Liebe stammt die Freudigkeit der Predigt Jesu.

Auch die andere Seite des Vaterglaubens Jesu spricht sich in seinen Worten oft und deutlich aus. Jesus ist gewiß, daß, wo auf

Erden ein gefallener und verirrter Mensch beschämt und erschüttert umkehrt, ausgebreitete Vaterarme auf ihn warten und ein Herz, das schon vergeben hat. Mit Recht hat man stets in den Geschichten vom verlorenen Sohn, vom verlorenen Schaf und Groschen (Lk 15, die zweite auch Mt 18 12 ff.) Gottes Verhalten geschildert gesehen, obwohl sie bei Lk eine Einleitung haben, die sie zunächst auf Jesus und seine Stellung zu den „Sündern" zu beziehen zwingt; diese Einleitung stammt aber wie die entsprechende 16 14 von Lk; die Erzählungen selbst sprechen deutlich von Freude „im Himmel", und das Bild vom Vater und den beiden Brüdern ist an sich klar genug. *Gott* freut sich über den verlorenen Menschen, der zurückkehrt. Ihm sind Menschenseelen, die er wieder findet, so viel wert, und jede einzelne ist ihm so kostbar, auch wenn er nicht bloß „Neunundneunzig", sondern Unzählige hat, die ihm nicht verloren gegangen sind. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn hat Jesus absichtlich mit allen Einreden der bürgerlichen Ehrbarkeit und Gerechtigkeit, wie sie der ältere Bruder verkörpert, belastet, um seinen Gott nur recht deutlich und unmißverständlich abzuheben von dem jüdischen ehrbaren und gerechten Gott (S. 116). Dieser Vater fragt nicht einmal nach Buße und Reue, erwartet nicht Bekenntnisse, nein, er läuft dem Sohne entgegen und fällt ihm um den Hals, nur von einem Gefühl beherrscht: daß er ihn wieder hat! So ist Jesu Gott. Auch in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20 1—16 ist uns dieser Gottesglaube Jesu entgegengetreten, der Glaube an eine Güte, die freilich nicht ungerecht ist — denn die ersten hatten bekommen, was ausgemacht war —, die aber jenseits der Gerechtigkeit ist. Gott ist übergerechte Güte. Darum ist auch Vergebung und nicht Strafe seine Stellung zum Sünder.

5. Mit diesem Vatergott, der nichts als Liebe ist, scheinen auf den ersten Blick die Züge des Gottesglaubens unvereinbar, die auch bei Jesus nach der Seite der *Allmacht* und *Erhabenheit* hin liegen. Sie sind freilich selten. Jesus scheint keinen Blick dafür gehabt zu haben, daß der Regen auch die Felder — der Guten wie der Bösen — überschwemmt und die Sonne sie verbrennt. Aber er hat den Sperling — vom „Vater" unernährt! — tot auf die Erde fallen sehen Mt 10 29 und doch auch darin nur Gottes Willen und einen Grund, sich ganz in seine Hand zu geben, geschaut. Wo ein großes Unglück der Menschen Frage nach Gottes Gerechtigkeit aufregte, da hat er gesagt: „Wenn ihr nicht Buße

tut, werdet ihr alle ebenso umkommen" Lk 13 3, den Gott der *unbedingten Heiligkeit und des Weltgerichtes* dem Allmächtigen hinzugesellend. Ist dieser Gott wirklich ein Vater, er, von dem Jesus sagt: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und danach nichts weiter zu tun vermögen. Fürchtet den, der nach dem Töten die Macht hat, euch in die Hölle zu werfen" Lk 12 4 = Mt 10 28. Und doch steht dieser Gott nicht im Widerspruch mit dem Gott der Liebe. Auch ihm gegenüber verstummt alles Rechnen, so gut wie vor dem Vater der Liebe, und andererseits hat der Gedanke an den Gott, der so gut ist, daß er seine Sonne auch über die Bösen scheinen läßt, genau die gleich verpflichtende Kraft wie der Gedanke an den Gott der unbedingten Forderung. Geht man der religiösen Empfindung im tiefsten nach, so bemerkt man, wie das Gefühl der letzten Ehrfurcht genau ebenso vor der höchsten Liebe wie vor der unbegrenzten Macht entsteht. Und eben darum vereinigen sich auch bei Jesus diese beiden Gottesgedanken in ihrer Vollendung notwendig und innerlich miteinander. Auch in dem Begriff des menschlichen Vaters liegt ja beides, die Liebe und die Autorität, und ebenso im Gefühl des Kindes Vertrauen und Ehrfurcht in- und durcheinander.

Nicht vereinbar aber mit diesem Vaterglauben Jesu sind gewisse Züge des Gottes der eschatologischen Vergeltungs- und Klugheitspredigt. Der Gott, der zu dem reichen Mann sagt: „Du Narr, heute Nacht wird man deine Seele von dir fordern" und der seine Vergebung abhängig macht von der Vergebung der Menschen, der ganze Städte und Dörfer mit Feuer und Schwefel vertilgt — dieser Gott ist ebenso ein Rest einer überwundenen Stufe der Religion, wie der opferheischende Gott in dem sittlichen Monotheismus des Judentums und die halben Tiergestalten unter den schönen menschlichen Griechengöttern. Hier liegt ein allgemeines religionsgeschichtliches Gesetz vor. Nie tritt eine geschichtliche Stufe rein ins Leben; immer hängt ihr Ererbtes an, das eigentlich überwunden sein müßte. Bei Jesus ist es der Ingrimm, der ihm, wenn er auf freche Sünde und Verstocktheit trifft, jene Worte auf die Lippen treibt. Er vergißt dann, daß der Gott, mit dem er erschrecken will, nicht höher steht als seine unbarmherzigen Gegner.

Auch in der Gottes*vorstellung* liegen, wie im Judentum, die verschiedensten Stufen nebeneinander. Jesu eigentlichem Gottesglauben entspricht nur eine Gottesvorstellung, wie sie ihm der Johannesevangelist 4 23 f. in den Mund legt; Gott wohnt nicht hier und da, sondern ist Geist, unsichtbar wal-

tend in der Welt überall. Aber solche Sprüche kennen die älteren Evangelien nicht. Nach ihnen thront Gott im Himmel, und die Erde ist seiner Füße Schemel Mt 5 35; doch ist auch damit schon die Körperlichkeit der Gottesvorstellung überwunden und zum Bild seiner Erhabenheit gewandelt. In Mt 23 21 ist die noch ältere Vorstellung erhalten, nach der Gott im Tempel zu Jerusalem wohnt. Doch sind solche Aussagen ganz gelegentlich; Jesus hat nicht wie die Apokalyptiker Offenbarungen über Gottes Aussehen und Wohnung geben wollen. Man findet auch nur die allergeringfügigsten Andeutungen über Gottes Thronen im Himmel; die eigenartigste ist die, daß die Engel der Kleinen — der Kinder, so ist's ursprünglich gemeint gewesen — im Himmel Gott am nächsten stehen Mt 18 10. Dort sucht das Judentum sonst die großen Erzengel. Die Engel umgeben auch nach anderen Sprüchen Gott wie ein Gerichtshof, z. B. Lk 12 8 f., Mt 10 32 f. anders, mit Veränderung von L.

6. So ist denn deutlich, daß hier, indem die prophetische Religion zu Ende geführt wird, *ein neuer Gottesglaube* entsteht. Aber gewiß nicht dadurch, daß Jesus die Grundzüge der religiösen Entwicklung seines Volkes zu Ende *gedacht* hätte, sondern aus Erleben heraus. Alles ist unmittelbar als Gewißheit gegeben und ohne daß scheinbare oder wirkliche Widersprüche ausgeglichen oder auch nur empfunden wären. Wie wenig theologisch Jesus von Gott spricht, zeigt der Umstand, daß die Worte Liebe und Gnade bei ihm überhaupt nicht vorkommen. Natürlich ist ein Zufall der Ueberlieferung nicht ausgeschlossen. In der Tat steht aber die Liebe Gottes nur in johanneischen Wendungen im 4. Evangelium, die Gnade nur bei dem Paulusschüler Lk, und auch bei ihm nur einmal 6 32 f., vgl. Mt 5 46 (sonst Lk 1 30 2 40 2 52). Wenn der Zöllner bei ihm betet: „Sei mir gnädig" (*ἱλάσθητί μοι* 18 13), so geht das über jüdisches Beten nicht hinaus.

Der Vater Jesu steht trotz allem, was das Judentum von Gottes Gnade und Liebe zu sagen hat, weit ab von dem jüdischen Gott, in dessen Gerechtigkeit die Güte ein Ausnahmefall ist. Er steht ebenso weit ab von der stoischen Gottheit, obwohl auch sie Güte und Liebe ist und auch für Seneka die Sonne, die auch den Bösen aufgeht, ihr Abbild; denn diese Gottheit der Stoa ist nur die große Grundkraft der Natur, aber kein mächtiger Wille, der in der Welt eine Gottesherrschaft heraufführen und die Welt zu heiligen Zielen umgestalten will.

Nicht viel Worte braucht es, um deutlich zu machen, warum dieser Gottesglaube *Erlösung* war, warum er von Jesus den Mühseligen und Beladenen als die Erlösung, die frohe Botschaft gepredigt und warum er von ihnen so erlebt ward. Dieser Gottesglaube bedeutete die Befreiung des Menschen von der Angst um seine

Sünde; den er ist die Gewißheit der Vergebung Gottes. Er war aber auch die Befreiung von der Angst der Sorge und der niederbeugenden Macht des Leidens; denn er ist die Gewißheit, daß das verborgene Mächtige für uns sorgt, hilfsbereiter als ein Vater, den sein Sohn um ein Stück Brot bittet Mt 7 7–11 = Lk 11 9–13. Endlich war dieser Glaube die Kraft zu einem neuen Leben; denn verpflichtender als alle Strafandrohung und Lohnverheißung ist die Erschütterung und die Scham, mit der man die Liebe Gottes erlebt, sind die Dankbarkeit und Gegenliebe, die sie erweckt.

§ 24. Die Offenbarung Gottes.

Literatur zu 1 vor § 13, zu 3 vgl. OHoltzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903, und HWeinel, Die Gleichnisse Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines innerenLebens 1900. —KBeth, Die Wunder Jesu, BZStrFr² 1914. — PFiebig, Jüdische Wundergeschichten 1911. — Zur mythischen Auffassung der Taufe: HGressmann, Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin, ARW 1920; der Versuchung: AMeyer, Die ev. Berichte über die V. Christi, Festgabe für HBlümner 1914. — Vgl. S. 62 u. § 34,4.

1. Dem neuen Gott entspricht auch eine neue Art, wie er sich offenbart. Gewiß hat Jesus wie sein Volk auch im *heiligen Buch* die Offenbarung Gottes gesehen, über die Entstehung dieses Buches wie seine Zeit geurteilt und im Kampf mit den Gegnern wie sie aus dem Buchstaben bewiesen Mk 12 36 f. = Mt 22 43 ff. = Lk 20 42 f.; Mk 12 26 f. = Mt 22 31 f. = Lk 20 37 f. Einmal hat er auch ein Weisheitsbuch angeführt, das wir nicht mehr haben Lk 11 49 (Mt 23 34). Auch hat er ohne ausdrückliche Anführungen mit leisen Anspielungen an die Worte des heiligen Buches sein Schicksal auf dessen Blättern angedeutet gefunden. Dennoch wäre es grundfalsch, Jesus in die jüdische Buchreligion einzureihen. Vielmehr ist deutlich, daß er sich zutraute, gegen den Buchstaben den tiefen Sinn, nicht nur des Moses innerste Absicht, sondern Gottes Willen selber, zu wissen. Er steht nicht unter dem Buch, sondern er findet sich in dem Buch. Er übt nicht die tüftelnde Auslegung der Schriftgelehrten seiner Heimat — höchstens wenn er sie mit ihrer eigenen Weise schlagen will — noch die grübelnde Allegorie der Alexandriner. Er findet Gottes Leben, Güte und Liebe auch hinter wunderlichen Worten des alten Buches und setzt darum ganze Abschnitte wie die über Rein und Unrein in ihm außer Kraft (vgl. S. 82 ff.).

2. Das kann er, weil er gewiß ist, daß *sich Gott ihm* neu und end-

gültig *offenbart* hat. „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und keiner hat den Vater erkannt als der Sohn, noch auch den Sohn als der Vater und wem es der Sohn, offenbaren will." Dieses Wort der Spruchquelle, Lk 10 22 = Mt 11 27, mag es nun so oder nur so ähnlich gelautet haben (vgl. § 34, 2), ist der beste Ausdruck der Gewißheit, von der alle Worte Jesu getragen sind. Darin liegt ihre Kraft und ihre Sieghaftigkeit. Jesus schließt nicht und folgert nicht; er beweist nur, wenn er angefochten wird: er hat *erlebt*, wie „das Wort Gottes zu ihm kam".

3. In welcher Form das geschehen ist, wird nicht mehr überall deutlich. Alle Evangelien weisen auch auf *ekstatische Erlebnisse* Jesu hin. Nach Mk hat Jesus (wie jeder Prophet) seine Berufung in einem Augenblick der Verzückung erlebt, da er bei der Taufe durch Johannes, aus dem Jordan heraufsteigend, den Himmel sich öffnen, den Geist Gottes auf sich niederkommen sah und Gottes Stimme hörte: „Du bist mein lieber Sohn, dich habe ich erwählt" 1 9—11. Die Spruchquelle hat, ohne selbst eine Taufgeschichte zu besitzen, in bedeutsamer Uebereinstimmung mit Mk vom Erlebnis der Gottessohnschaft aus, das dreifache Versuchunggespräch mit dem Teufel ebenso deutlich als eine Vision Jesu erzählt. Wenn nämlich der antike Erzähler sagt: der Teufel trug Jesus auf einen hohen Berg oder auf die Zinne des Tempels, so meint er nicht, daß das äußerlich geschehen sei, sondern er will eine Vision erzählen. Er hält diese freilich für eine Tatsächlichkeit, nicht wie wir für eine bloße Verlegung innerer Vorgänge nach außen. Die Verklärungsgeschichte nimmt dann das Tauferlebnis wieder auf in Mk 9 2—8 = Mt 17 1—8 = Lk 9 28—36 und zeigt uns auch die Jünger hineingezogen (Echtheit viel umstritten und fraglich). Von einem ekstatischen Schauen Jesu spricht wohl auch das Wort: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" Lk 10 18 ff. Freilich kann es auch bildlich gemeint sein und steht hinter der ungeschichtlichen Erzählung von den 70 Jüngern, braucht deshalb aber nicht auch unecht zu sein. Endlich hat das Hebräerevangelium den merkwürdigen Spruch Jesu überliefert: „Eben nahm mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den hohen Berg Tabor" (Origenes, in Joan. tom. II 12). Die Stelle ist nach Ezechiel 8 gebildet und für den synoptischen Jesus mehr als auffällig. Wie es aber auch mit diesen Erzählungen stehen mag, wenn Jesus auch die Stunden der Ekstase wie die alten Propheten und wie sein

großer Apostel gekannt hat: sein Verkehr mit Gott hängt nicht an diesen Augenblicken, in denen das klare Leben des Geistes in den Schauern der Verzückung untergeht. Er erlebt den Vater mit der Stetigkeit eines überall und allezeit in Gott ruhenden Bewußtseins. Die Stunden einsamen Gebets, von denen unsere Evangelien erzählen, und die Augenblicke, da er die Natur um sich her im Licht seines Gottesglaubens und mit den Fragen seines Arbeitslebens sah, sie sind ihm Gottes Offenbarung geworden, ohne allen Ueberschwang, in Stille und Kraft. Er hat in seinem Volk nur ganz wenige, die ihm gleichen, wie etwa der Dichter des 104. Psalms, dem selbst das Brüllen der jungen Löwen in der Nacht davon kündet, daß Gott allen Hunger stillt. Auch manche seiner Gleichnisse verraten noch deutlich sein inneres Leben mit Gott und aus Gott. Wenn nur nicht eine kümmerliche Auslegung aus ihnen unter allen Umständen Moral machen wollte! Das Saatfeld hat den Säemann, der das Wort säte, getröstet, wenn er das Herz übervoll hatte von der Sorge um den Erfolg seiner Predigt. Auch hier gibt es harten Weg und steiniges Land und Dornen und Disteln, aber auch schwer wogende Frucht: dreißigfältig, sechzigfältig und hundertfältig! Mk 4 1—9 = Mt 13 1—9 = Lk 8 4—8. Und wenn ihn die Sorge des wandernden Propheten beschleicht, daß er immer weiter muß, daß er nicht pflegen kann, was er gesät hat, daß er nichts tun kann, die Gottesherrschaft herbeizuführen: da hat ihn wieder aus den im Sonnenglanz reifenden Feldern Gottes Stimme belehrt, daß der Bauer sein Korn nicht begießt, sondern auf Gottes Regen wartet, und daß er das Unkraut nicht ausjätet, sondern wachsen läßt bis zur Ernte. Von selber bringt die Erde die Frucht hervor. Dann sendet er die Sichel Mk 4 26—29. Wie klein ist das Gottesreich, wie wenige finden den schmalen Weg — aber auch das Senfkorn ist klein, der kleinste von allen Samen, und doch, was für ein „Baum" wird daraus, und die Vögel des Himmels wohnen in seinen Zweigen! Selbst das Weib am Backtrog und die spielenden Kinder auf der Straße belehren Jesus über die wundersame Art, in der ihn Gott führt und seine Sache betreibt. Er sagt nicht, daß Gott es sei, der das Weib mit der köstlichen Narde geschickt habe, ihm den letzten Liebesdienst zu erweisen und ihm so den Willen des Vaters zu offenbaren; aber er meint es, wenn er in das Zanken der Jünger hinein ruhig und ernst sagt: „Das hat sie zu meinem Begräbnis getan" Mk 14 3—9 = Mt 26 6—13. — Die Buchreligion ist überwunden. Der ferne Gott ist

nahe gekommen. Der Gott, der hinter all dem Wachsen und Werden, hinter Leben und Tod, hinter Spiel und Ernst steht, ist ein offenbarer Gott, ein Gott, der spricht.

4. Es ist klar, daß für dieses Erleben Gottes die Stufe des *Wunderglaubens* und der *Wunderoffenbarung* wesentlich vorbei ist. Schon die Buchreligion hat diese Stufe eigentlich überwunden; man hat in der „heiligen Schrift" die Offenbarung und braucht keinen Gottesbeweis mehr im Wunder. Dennoch war das Wunder im Judentum begehrt, und vor allem dann, wenn ein Lehrer seine Eigenart als gottgewollt dartun sollte. So steht man auch Jesus gegenüber; und noch Paulus hat den Juden vorgeworfen, daß sie Wunder als Beweis verlangen, wie die Griechen Philosophie.

Offenbar hat Jesus „Wunder" getan. Nicht alle, welche die spätere Legende auf ihn übertragen hat, vor allem nicht die großen Naturwunder; sie sind ja im Grunde alte Göttergeschichten, die nacheinander alle religiösen Helden auf sich zogen, von Elias bis auf Jesus, von Orpheus bis auf Apollonius von Tyana, und dann wieder die christlichen Heiligen. Wohl aber wird Jesus Heilungen durch die Kraft seines Wesens und die Zuversicht seines Glaubens und hernach auch durch die Kraft des Glaubens, der sich an seine Wunder anschloß, vollbracht haben. Unsere Berichte sind darin ganz einig; sie zeigen ihn auch so stark noch im inneren Kampf mit dem Wunder, daß hier Tatsachen und nicht bloß Dichtungen vorliegen müssen. Jesus hat auch in diesen wundersamen, außergewöhnlichen Vorgängen (*θαυμάσιον τέρας*: מוֹפֵת פֶּלֶא, aram. תְּמַהּ) Gottes Wirken gesehen und das ungeheure Wort vom Glauben, der Berge versetzt Mk 11 23 = Mt 21 21 1 Kor 13 2 oder einen Baum ins Meer verpflanzen kann Lk 17 6 = Mt 17 20, gesprochen. Seine Ueberzeugung war: „Alles ist möglich dem, der glaubt!" Mk 9 23. Auch wenn man solche überschwenglichen Worte nicht allzu wörtlich nimmt und Jesus selber das Versagen der Wunderkraft und Rückfälle erlebt hat Mk 6 5 f. = Mt 13 58 und Mt 12 43—45 = Lk 11 24—26, so hat er doch hier zunächst erlebt und geglaubt wie seine Zeit, nur mit mehr Kraft und Größe erlebt und geglaubt als sie.

Aber die Frage ist, ob er das Wunder als die Offenbarung Gottes für sich gesucht hat, ob er sie ferner den anderen im Wunder darstellen und darum das Wunder ihnen als *Beweis* seiner Lehre und Macht geben wollte.

In einer ganzen Reihe von Worten scheint er das zu tun. Den

Pharisäern gegenüber, die seine Wunder als Wirkungen des Teufels ausgeben, geht er seinerseits einen Schritt über die bloße Verteidigung hinaus und erklärt er seine Wunder für Beweise des Daseins göttlicher, übernatürlicher Macht und damit der Herrschaft Gottes, die er verkündigt Mt 12 28 = Lk 11 20. Und dem Täufer, der an seiner Messianität zweifelt, hat er antworten lassen: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird die frohe Botschaft verkündigt" Mt 11 4 f. = Lk 7 22. Freilich kann dieses Wort um seines Schlusses willen, der das Evangelium als das Höchste und die Armen innerlich nimmt, auch bildlich gefaßt werden. Es liegt sogar nahe, den Satz so zu verstehen, weil er wesentlich aus jesaianischen Heilsweissagungen besteht, die bildlich gemeint sind Jes 53 4 ff. 61 1, und weil er erst dann einen vollen Sinn gewinnt, wenn er dem Täufer, der die messianische Hoheit an Jesus vermißt, nicht ein paar Wunder, sondern das neugeweckte innere Leben mit dem mächtigen Schluß — „Und selig ist, wer nicht an mir Anstoß nimmt!" entgegensetzen will. Doch gibt es noch zwei Wundergeschichten, in denen Jesus das Wunder geradezu tut, um den anderen seine Macht, Sünden zu vergeben (Mk 2 10 = Mt 9 6 = Lk 5 24), und sein Recht, den Sabbat zu brechen Mk 3 1—6 = Mt 12 9—14 = Lk 6 6—11), darzutun. — An all diesen Stellen ist deutlich, daß Jesus nur durch seine Gegner, durch Anfechtung und Zweifel in das Wunder hineingetrieben wird. Besonders deutlich in den beiden letzten Fällen. Da hat ihn das mißbilligende Kopfschütteln der Pharisäer, die sein Wort über die Sündenvergebung lästerlich finden, zu der spöttischen Frage: „Was ist leichter ...?" und dann zum Wunder fortgerissen. Da haben ihn im zweiten Fall die lauernden Gesichter seiner Feinde zu dem trotzigen: „Tritt her in die Mitte!" und endlich zu dem Befehlswort: „Strecke deine Hand aus!" getrieben.

Diesen Aussagen tritt nun eine zweite Reihe von Worten entgegen, in denen Jesus das Wunder, sofern es „Zeichen" (*σημεῖον*: אות) sein soll, *grundsätzlich ablehnt*. Er hat die ganze Geschichte vom armen Lazarus gebildet, um die Wahrheit eindrucksvoll zu machen, die der Vater Abraham am Ende klar ausspricht: „Hören sie Moses und die Propheten nicht, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn jemand von den Toten aufersteht" Lk 16 31. Jesus hat damit eine Erfahrung ausgesprochen, die immer wieder am Wunder gemacht wird. Sie ist auch damals nicht — wie

die Bestreiter der Echtheit des Stückes meinen — erst nach seiner Auferstehung, sondern schon von ihm selbst gemacht worden. Hat er doch den Pharisäern vorhalten müssen, daß sie bei den Wunderärzten aus ihrem Kreise den heiligen Geist anwesend behaupten, während sie Jesus, wenn er heilt und sie es nicht leugnen können, ein Bündnis mit dem Teufel vorwerfen Mt 12 27 = Lk 11 19. Man glaubt eben das Wunder nur, wenn die eigenen Genossen es vollbringen, nicht wenn es in der „anderen Konfession" sich ereignet. Wunder beweisen in Wirklichkeit *nicht;* „Moses und die Propheten" müssen den Menschen überzeugen und überwinden.

Noch mehr. Jesus hat das Wunder nicht nur als unfähig zum Beweis der Wahrheit erkannt, er hat es auch für eine unsittliche Ausflucht gegenüber dem allein möglichen Gewissensbeweis angesehen. „Dies Geschlecht ist ein böses Geschlecht: es sucht ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden außer dem Jonaszeichen! . . . Die Männer von Ninive werden am Gerichtstag aufstehen mit diesem Geschlecht und es verurteilen; denn sie taten Buße auf die Predigt des Jonas hin, und siehe hier ist mehr als Jonas!" Lk 11 29—32. Die Forderung des Wunders ist also nach Jesu Meinung nichts anderes als das Zeichen eines schlechten Herzens, das bloß aus Selbstsucht fromm werden will, wenn es äußerlich sicher ist, nichts „umsonst" zu tun. Wenn Lk mit der Anfügung des Wortes vom Licht an diese Worte recht hat, und schon nach dem Wortlaut des Spruches selbst 11 30, hat Jesus sich und seine Predigt für das große Zeichen Gottes gehalten, für das Licht, das Gott auf den Leuchter gesteckt habe für sein Volk 11 33. Sicher hat Jesus sich auch so empfunden, als er über die Zeichenforderung des Volkes das andere Wort der Entrüstung sprach: „Ihr Heuchler, des Himmels Aussehen könnt ihr beurteilen — warum „beurteilt" ihr aber die Zeichen dieser Zeit nicht? Lk 12 54—56 = Mt 16 1—4 (hier nur in einem Teil der Handschriften). Er leugnet das Wunder nicht, er glaubt daran, und er erwartet es. Aber es ist ihm *nicht wesentlich* für die Religion: „Freuet euch nicht, daß euch die Geister untertan sind; freuet euch vielmehr, daß eure Namen im Himmel aufgeschrieben sind!" 10 20. Und wo das Wunder gar als Beweis gesucht wird, da ist es ihm Zeichen einer gottlosen Gesinnung und der Heuchelei.

Daß Lk 10 20 nicht von Lk gemacht ist, sondern aus einer Quelle stammt, zeigt der Gebrauch von *οἱ οὐρανοί*, Lk *ὁ οὐρανός*.— Auch die anderen Sprüche sind in ihrer Echtheit bestritten. Richtig ist, daß das Gleichnis vom Lazarus

16 19—31 zwei Spitzen hat, also dadurch der Entstellung verdächtig ist. Wenn man aber eine als lukanisch streichen will, so muß es die Zukunftserwartung mit ihren Ausgleichsgedanken und die Ausmalung des Gegensatzes zwischen Reich und Arm sein, nicht der Schluß. In den 5 Brüdern die Zahl der Mischvölker Palästinas zu suchen, ist durch nichts nahegelegt; 5 ist die erste kleine, aber beträchtliche Zahl Mk 6 38 c. p. Mt 25 2 25 15—20 = Lk 19 18 f. Lk 12 52 1 24 14 19 12 6. — Daß die Lk-Fassung des Wortes vom Jonaszeichen die ältere ist, in die erst Mt (12 40) die Auferstehung Jesu eingetragen hat, hat Wellhausen bestritten; Mt soll älter sein, weil seine Verse in schönerer Ordnung laufen! Doch hält W. nur die Mk-Fassung des Wortes 8 12 = Mt 16 4 = Lk 11 29 für echt; sie ist in Wahrheit, wie Mk-Worte oft, eine Verkürzung. Die Umbildung ging wahrlich nicht in der Richtung von Lk 11 29 ff.

5. Daß allein der Verzicht auf das Wunder der Höhenlage des neuen Gottesglaubens entspricht, ist deutlich. Auch hatte sich Jesus nach unseren beiden ältesten Quellen am Anfang eine ganz klare Haltung erkämpft. Die Spruchquelle läßt Jesus in der Versuchung das Wunder in jeder Weise ablehnen. Weder will der Gottessohn sich selber mit seiner übernatürlichen Macht dienen, um sich Brot zu schaffen, noch durch einen Sprung vom Tempel den Beweis seiner göttlichen Sendung bringen, das hieße Gott versuchen Mt 4 5—7 = Lk 4 9—12. Und Mk weiß von einem gemeinsamen Gebet Jesu in der Nacht nach seinen ersten Wundern und daß er zu den Jüngern, die ihn suchen und im Triumph zu neuen Wundern zurückführen wollen, gesagt habe: „Kommt, laßt uns in die nächsten Dörfer gehen, damit ich *auch dort predige*. Denn *dazu* bin ich ausgegangen!“ Mk 1 21—38 = Mt 7 28 f. 8 14—17 = Lk 4 31—43. Mt hat die Stelle verstümmelt und manche Erklärer mißverstehen sie völlig. Solche Worte, die dem Wunderglauben der späteren Zeit stracks zuwiderlaufen und sich gegenseitig ganz ungesucht bestätigen, sind der sicherste Beweis für die Echtheit der in ihnen durchleuchtenden oder ausgesprochenen Gedanken.

6. Auch hier ist deutlich, inwiefern solcher Gottesglaube eine *Erlösung* für den Menschen bedeutet. An die Stelle eines Gottes, der sich rätselhaft im Wunder offenbart — und so oft sich versagt, wo ein Wunder so nötig wäre! — oder eines unverständlichen Gottes, der nur vor Zeiten manchmal zu den Vätern gesprochen hat in den dunklen Worten einer fremden Sprache und eines unverständlichen Buches, das nur Gelehrte auslegen können, tritt ein unmittelbar, verständlich zum Herzen redender Gott. Ist die Offenbarung so etwas Einfaches, Alltägliches, immer und von jedem zu Erlebendes, so ist sie der feste Grund des Lebens. Von ihr aus leuchtet auch für jedermann der Sinn des alten heiligen Bu-

ches hell auf: es kann sich in ihm nur um Güte und Reinheit handeln, weil hier Gott spricht. Das ist freilich keine geschichtliche Auffassung der Buchoffenbarung, aber eine, mit der allein der Arme und Ungelehrte in der Lage ist, Gottes Wort aus ihr zu hören. Lernt der Mensch ebenso im eigenen Leben auf die Gottesstimme hören, die von Nähe und Liebe Gottes, von Reinheit und Güte und Vergebung redet, so ist ihm über alle Not und Unsicherheit hinausgeholfen.

Zwar sprechen unsere Evangelien nie davon, daß andere die Gottesoffenbarung ebenso erleben oder erleben sollten wie Jesus. Die einzige Stelle, die einem Jünger ein unmittelbares Gotteserlebnis zuschreibt Mt 16 17, und andere, die verheißen, daß der heilige Geist den verfolgten Jüngern eingeben werde, was sie sprechen sollen, sind deutlich aus der Lage und den Erfahrungen der späteren Gemeinde geschrieben Mt 10 19 f. = Lk 12 11 f. (vgl. S. 62). Jesus stand vor den Jüngern in zu überragender Größe, als daß sie an sich selbst gedacht hätten, wie er denn auch von sich überzeugt war, die klarste und die entscheidende Offenbarung Gottes zu sein. Trotzdem hat ihn die Gemeinde richtig verstanden, wenn sie ihn nicht zum Gesetz und Buchstaben verengte, um alle unmittelbare Verbindung mit Gott abzulehnen. In den Erlebnissen des „Geistes" hat nachher jeder Christ sich zugetraut, Gottes Offenbarung selber zu empfangen. Freilich hörte man auf die ekstatischen Klänge, nicht auf die Stimmen der Vögel, und sah man auf die Bilder der Visionen, nicht auf die Blumen in ihrer Herrlichkeit und die wogende Saat.

§ 25. Das Gebet.

ADeissmann, Der Beter Jesus, ChrW. 1899. — JJeremias, Das Gebetsleben Jesu, ZnW 1926. — Christ, vdGoltz s. S. 13, o.

1. Von den beiden alten Wegen der Menschheit, sich Gott zu nahen, hat Jesus den des *Opfers* zwar nicht reformerisch verboten, aber wie die Propheten tatsächlich beseitigt (§ 14), wenn ihm auch erst Joh das Wort über den Tempel zu Jerusalem und die Gebetstätte auf dem Samariterberge in den Mund gelegt hat 4 23 f. Er lebt innerlich nicht vom Opfer, sondern vom Gebet. Ueber dieses finden wir darum klare und ausführliche *Worte*. Doch ist auch hier nicht alles auf eine Fläche zu stellen; denn je nach Umständen und Lage, je nach den Menschen, die er vor sich hat, spricht Jesus ganz verschieden.

2. So ist das schon mehrfach behandelte Mt 6 5 f. ein Wort nicht über das Gebet, sondern über die Wahrhaftigkeit, und erst recht nicht eine gesetzliche Gebetsvorschrift. Jesus ist auch gar nicht in das Kämmerlein, sondern in die Einsamkeit der Natur gegangen, wenn er mit seinem Vater sprechen wollte. Er selber hat wahrlich nicht gewollt, daß aus dem Gebet ein Werk gemacht, daß es nach seiner Ausdehnung gewertet würde und nach der Pünktlichkeit, mit der man die Gebetszeiten einhält, wenn er sich auch den Gebetssitten, wenigstens der des Tischgebets, gefügt zu haben scheint. Daß er alles zudringliche Schwatzen haßt, hat er in dem Spruch Mt 6 7 f. vom Plappern der Heiden schroff gesagt: „Stellt euch ihnen nicht gleich; denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet." Dieses Wort entspricht dem neuen Gottesglauben Jesu am reinsten. Mit ihm hat Jesus nicht bloß die Stufe des polytheistischen Betens hinter sich gelassen, auf der der Mensch meint, die Gottheit mit der rastlosen Wiederholung der heiligen Formel zwingen oder erweichen zu können, sondern auch alles gesetzliche Beten, wie das Judentum es übt. Seine Aehnlichkeit mit dem Wort vom Sorgen Mt 6 32 = Lk 12 30 ist kein Grund, es für unecht zu halten.

3. Auf den ersten Blick stehen eine ganze Anzahl von Worten Jesu im Gegensatz zu diesem, nämlich die Mahnungen zu eifrigem und anhaltendem Gebet, welche die Spruchquelle enthielt Mt 7 7–11 = Lk 11 9–13, die Gebetssprüche Mk 11 22–24 und die beiden Gleichnisse vom schläfrigen Freunde und vom ungerechten Richter Lk 11 5–8 und 18 1–8. Kräftiger kann man nicht zu anhaltendem Gebet mahnen als jene schönen, im dreitaktigen Rhythmus gebauten Worte: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan!" Sie wiederholen sich in der Form der Begründung mit Eindringlichkeit noch einmal, werden unterbaut durch das gleichfalls dreigliedrige Gleichnis von der Bitte des Kindes um Brot, Fisch und Ei und enden in den mächtigen Schluß: „So nun ihr, die ihr arg seid, wißt gute Gaben zu geben euren Kindern, wie viel mehr wird der Vater aus dem Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten." Derselbe Schluß aus der natürlichen Menschenart, die doch wahrlich nicht an die Güte Gottes heranreicht, wird auch in den derben Geschichten vom schläfrigen Freund und vom ungerechten Richter gezogen. „Hört ihr, was der ungerechte Richter sagt! Und Gott sollte nicht helfen?" Nach der Logik widersprechen diese Stücke nicht bloß jenem Mt-Wort 6 7, sondern auch dem ganzen

Vaterglauben Jesu. Denn man kann eigentlich nicht schließen: wenn schon so gleichgültige oder böse Menschen schließlich helfen, also wird Gott es erst recht tun. Warum hat er denn nicht schon geholfen, da er doch weiß, was wir brauchen, warum läßt er den Menschen überhaupt in Leid und Not geraten? Aber solche Geschichten dürfen nicht logisch genommen werden, man muß ihnen Ton und Stimmung abfühlen. Wie Jesus beim Sorgen von dem kleinen Mann redet, der gerne eine Elle länger werden möchte, um ein Lächeln über die Sorge hervorzulocken, so spricht er hier in derben Bildern zu verzagenden, ängstlichen, mißtrauischen Menschen, die nicht glauben wollen an einen gütigen Vater, der seinen Kindern gibt, was sie brauchen. Lachen sie erst einmal über ihre Sorge und ihr Mißtrauen, so ist alles gewonnen. Im Hintergrund liegt doch der Ernst und auch die Einheit mit dem eigentlichen Gebetsgedanken. So kühn von Gott zu sprechen war nur dem möglich, der innerlich seiner selbst und seiner Ehrfurcht vor Gott ganz sicher war. Eben das will er auch den andern geben, dieses stete Vertrauen und dieses innerste Sicheinsfühlen mit Gott: Klopfet nur an!

Wie Lk 11 13 nach dem vorsichtigeren Gedanken der späteren Zeit den heiligen Geist, den man auf alle Fälle bekommt und der die Gabe aller Gaben ist, statt der guten Dinge (Mt 7 11) eingesetzt hat, so hat er das Gleichnis vom ungerechten Richter von dem andern losgerissen, in einen eschatologischen Zusammenhang eingestellt und ihm einen ebensolchen Schluß gegeben 18 6—8, der sich ohne weiteres als Zusatz aus der Zeit verrät, da die Auserwählten um Rache schrien Tag und Nacht Apk 6 10.

Mk hat statt der packenden Bilder der anderen Quellen (wie manchmal) nur einen allgemeinen Satz: „Alles, worum ihr bittet und betet, glaubet, daß ihr es empfangen werdet, und es wird euch zuteil werden!“ 11 24 = Mt 21 22, in ein Gefüge eingestellt, das die Gebetswirkung wesentlich als Wunderwirkung nimmt, hinter der Geschichte vom verdorrten Feigenbaum. Das ist jung und nicht im Sinne Jesu, wohl aber der Inhalt des Grundsatzes selbst und das Bild vom bergeversetzenden Glauben 11 23. (Vgl. S. 144 f.)

4. Angeschlossen ist im Mk der Spruch von der *Vorbedingung* für das Gebet um Vergebung 11 25, der vielleicht erst aus Mt 6 14 stammt, wie Mk 11 26 in den weniger guten Handschriften aus Mt 6 15. Vorbedingung für das Gebet um Vergebung ist die eigene Bereitschaft zum Vergeben: wer zum Vater kommen will, muß zu dem

Bruder die rechte Stellung haben. — Man sieht aus dem Spruch weiter, daß Jesus in jedem rechten Gebet die Bitte um Vergebung erwartet. Sonst ist wenig die Rede vom *Gebetsinhalt;* nur das ist deutlich, daß er „das Nötige", die einfachen Güter des Lebens, umfaßt. — Vom *Dankgebet* hat Jesus gar nicht gesprochen, wohl aber von der Fürbitte: sie soll sogar dem Feinde zuteil werden, der uns beschimpft Lk 6 28 = Mt 5 44 („verfolgt" ist später). — Endlich kann noch verwiesen werden auf das Bild der zwei Betenden in der Geschichte vom Pharisäer und vom Zöllner Lk 18 9—14, in das Jesus auch hineingelegt hat, wie er sich ein richtiges Dankgebet *nicht* denkt und wie er eine Bitte um Vergebung vor Gott gebracht haben möchte: aus aufrichtigem Herzen und reiner Bedürftigkeit heraus.

5. In das Geheimnis von Jesu *eigenem Beten* lassen uns die Quellen einigemale hineinschauen. Im Gethsemanegebet Mk 14 32—42 = Mt 26 36—46 = Lk 22 40—46 ist die Anrede zwiefach, sie wendet sich an Gottes Güte und Macht: „Vater!" „Alles steht in deiner Macht!" Dann eine Bitte: „Laß diesen Kelch an mir vorübergehen!" und der Schluß, der dem Vater alles anheimstellt, denn er weiß, was sein Sohn bedarf: „Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst."

Gehört hat dieses Gebet, wenn man Mk wörtlich nimmt, niemand. Entscheidendes läßt sich also für oder gegen das Gethsemanegebet nicht vorbringen. Für seine Echtheit spricht, daß es als menschlich-allzumenschlich Schwierigkeiten machte und daß sich darum die apologetische Legende dieses Gebetes bemächtigt. Schon bei Lk kommt ein Engel vom Himmel, Jesus zu stärken 22 43. Bei Joh ist es zu einem schwachen Vorhall der Leidensgeschichte geworden und schon als solcher abgelehnt 12 29, vgl. 18 11. In dieser selbst steht dann 17 an seiner Stelle das „hohepriesterliche Gebet" — ein in Gebetsform gekleidetes königliches Selbstgespräch des ewigen Gottessohnes, der auch am Grabe seines Freundes Lazarus nicht um seinetwillen betet: „Ich weiß, daß Du mich immer hörst, aber um des Volkes willen . . ." 11 41 ff.

Im Gebet hat Jesus sich auch sonst die Ruhe des Herzens und die Festigkeit für die Arbeit des Tages erkämpft, wie jenes Gebet im Morgengrauen beweist, von dem uns Mk eine Kunde bewahrt hat 1 35—38, s. S. 137. Endlich hat L. uns ein Dankgebet erhalten, wieder mit der doppelten Anrede an den Vater und den Herrn des Himmels und der Erde Mt 11 25—27 = Lk 10 21 f., ein Gebet, in dem sich so deutlich ausspricht, wie Jesus auch im Rätselhaften Gottes Liebeswillen und seine Fügung fand. Die zuerst Geladenen, die Weisen und Klugen, sind nicht gekommen; aber die kindlichen

Menschen haben seine Botschaft aufgenommen, und sie können sie ja auch am besten brauchen. „Ich danke Dir, Vater!“ — Das Dankgebet bei Tisch hat uns die Abendmahlserzählung aufbewahrt Mk 14 22 f. = Mt 26 26 f. = Lk 22 17 19 1 Kor 11 23. Auch die Speisungsgeschichten sprechen davon Mk 6 41 = Mt 14 19 = Lk 9 16; Mk 8 6 = Mt 15 36; und nach der Emauserzählung haben die Jünger an der besonderen Art, wie er „das Brot brach“, ihren Herrn wieder erkannt Lk 24 33 f. 35.

Treten wir mit diesen letzten Stücken schon in das Gebiet der Legende, so ist zu erwähnen, daß Lk das Bild Jesu nach dieser Seite erweitert hat. Er läßt ihn (öfter als seine Quellen) in allen ernsten Augenblicken feierlich beten: bei der Taufe 3 21, als er sich in die Wüste zurückzieht 5 16, vor der Apostelwahl 6 12, vor der Messiasoffenbarung 9 18, vor und bei der Verklärung 9 28 f., endlich zur Einleitung des Gebetsabschnittes 11 1; so daß Jesus wirklich das Gebot erfüllt, allezeit zu beten 18 1. In die Legende des Mk ist der Zug auch einmal gedrungen Mk 6 46 = Mt 14 23.

6. Das *Vaterunser* entspricht durchaus dem, was wir aus den Worten Jesu über das Gebet vernommen haben und was uns sein eigenes Beten verraten hat. Die Güter, um die seine Jünger beten sollen, sind die drei großen Gaben, die der Mensch von Gott erhalten kann: das Gottesreich, das Brot und die Vergebung der Schuld. Die Bitte: „Es *komme* Deine *Herrschaft*“ — so ist zu betonen — wird erweitert durch die gleichbedeutende: „Es geschehe Dein Wille wie im Himmel also auch auf Erden.“ Zur letzten Bitte: „Vergib uns unsere Schuld“ treten die Worte, die jeder sprechen können muß, der vor Gottes Angesicht treten will: „Wie wir vergeben haben unseren Schuldigern“; dazu die Bitte um Bewahrung vor neuer Schuld: „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns vor dem Bösen“, aus einem Glauben heraus gesprochen, der *alles* aus der Hand Gottes zu empfangen sich bewußt ist. Die Bitte ums Brot ist ganz einfach; doch zeigt ihr Dasein, daß Jesus kein Mystiker ist, dem das irdische Leben nicht wert scheint, im Gespräch mit Gott erwähnt zu werden. Die Form des Gebetes ist äußerst schlicht, die Anrede an Gott so knapp wie möglich und doch die beiden Grundgefühle des frommen Menschen umfassend, Liebe und Ehrfurcht: „Vater“ und „Geheiligt werde Dein Name!“ (Man darf diese Worte nicht als Bitte mißverstehen; sie besagen, daß der Mensch sich vor dem heiligen Gott beugt.) So schlicht die Worte sind, so groß ist ihre Wirkung. Denn es liegt im Vaterunser die Echtheit und Kraft der Seele, die ganz in sich gesammelt ihren Gott um das Notwendige und Wesentliche

bittet. Da ist keine Phrase, kein Drängen, keine Unruhe und kein Prunk tönender Worte, nur Liebe, Ehrfurcht und Vertrauen. Da spricht die feste Gewißheit, daß der Vater weiß, was der Mensch braucht, und es einfach und wahr hören will. Dadurch ist das Vaterunser von solcher Innigkeit und Gewalt.

Man hat das Vaterunser Jesus abstreiten und dem Judentum zusprechen wollen, weil die Bitten, die es enthält, auch in jüdischen Gebeten stehen. Aber die überladenen Prachtbauten jüdischer Gebete stehen im ganzen weit ab von diesen schlichten Worten. Die „Auswahl" wäre auch hier das Wesentliche. — Harnack (SBBA 1904, 5) hat erhebliche Gründe dafür gebracht, daß der Lk-Text 11 2—4 ursprünglich angefangen habe: „Vater, geheiligt werde Dein Name, Dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns. Unser täglich Brot . . ." Allein nicht richtig ist, daß H., statt in diesen Worten eine Aenderung des Lk zu sehen (vgl. Lk 11 13 mit Mt 7 11), annimmt, in der Spruchquelle habe nur das Mt und Lk Gemeinsame, also die Sätze von „Unser täglich Brot" an gestanden. Wellhausen hat die Echtheit des Ganzen mit unzulänglichen Gründen bestritten. Der Wortlaut des Mt, 6 9—13, mit geringen Abweichungen Did. 8, ist im ganzen als echter Bestand der Ueberlieferung anzusprechen. Dafür spricht, daß nicht das Maranatha, sondern das Kommen des Gottesreiches die Hauptbitte ausmacht. — Nur gegen zwei Sätze kann man begründete Bedenken haben. „Es geschehe Dein Wille" könnte eine bloße Erklärung des Wortes „Es komme Dein Reich" sein; Mt hat so den „Willen Gottes" zugesetzt 7 21, vgl. Lk 6 46 (Mt 26 42 und Lk 22 42 dagegen handelt es sich um Aenderungen des Mk, vielleicht nach dem Vaterunser). Aber „der Wille Gottes" ist auch sonst ein Ausdruck Jesu Mk 3 35. Darum bleibt man am besten hier beim überlieferten Wortlaut. Aufzugeben ist dieser dagegen am Ende. Das „Rette uns vor dem Bösen" — Uebel ist falsche Uebersetzung — ist eine Mt-Wendung; sie steht nur Mt 5 37 39 13 19 38 und ist wahrscheinlich auf den Bösen, nicht auf das Böse zu beziehen. (S. noch Harnack S. 13, o.)

Zweites Kapitel.

Der neue Mensch.

§ 26. Das religiöse Erlebnis.

Schlatter s. S. 13, o. — Grafe s. S. 13, o.

1. Dem erlösenden Gottesglauben entspricht die Erfahrung der Erlösung. Wir haben sie bereits im wesentlichen kennengelernt; denn wir konnten nicht von dem Gott und Vater Jesu reden, ohne auf diese Erfahrung immer wieder einzugehen. Für Jesus aber ist bezeichnend, daß er von ihr fast gar nicht gesprochen hat, weder bei sich, noch bei anderen.

Von der *Erkenntnis* Gottes ist nur einmal und nur in der Spruch-

quelle die Rede Mt 11 27 = Lk 10 22, von der *Liebe* gegen Gott nur einmal bei Mk 12 29 ff. = Mt 22 37 = Lk 10 27 im engsten Anschluß an das Gebot „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen". Eine andere Erwähnung der Liebe zu Gott Lk 11 42 findet keine Bestätigung durch Mt 23 23, wo nur von dem gerechten Gericht und der Treue die Rede ist. Die Wörter für die *Erlösung*, Loskaufung (*ἀπολύτρωσις*) und Lösegeld (*λύτρον*), sind noch eschatologisch gebraucht, also noch nicht ins Innerliche gewandt; die Rettung (*σωτηρία*) ist gleichfalls eschatologisch gemeint, wo nicht das Wort einfach die Heilung körperlicher Krankheit oder Rettung im äußerlichen Sinn bedeutet. Nur das Wort *glauben* spielt eine gewisse Rolle auch in den ältesten Quellen. Freilich, wenn man hier alles abzieht, was aus dem Sprachgut der Gemeinde stammt, so bleibt auch der Glaube durchaus Gebets- und Gesundungsglaube; der Glaube als religiöse Grundhaltung des Menschen Gott gegenüber ist in echten Worten Jesu kaum angedeutet.

πίστις und *πιστεύειν* bezeichnen: 1. den *Glauben* daran, daß Jesus *heilen* kann oder Gott durch ihn — die Beziehung bleibt fast immer undeutlich — a) bei Mk in Mk 2 5 = Mt 9 2 = Lk 5 20; Mk 5 34 = Mt 9 22 = Lk 8 48; Mk 5 36 = Lk 8 50; Mk 9 23 f.; Mk 10 52 = Lk 18 42; b) bei L in der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum Mt 8 10 = Lk 7 9 (Mt 8 13 hat Lk andere Wendungen). c) So spricht Mt auch vom Glauben der Kanaanitin 15 28, wo Mk nichts davon hat 7 29. Ein S mag Mt 9 28 f. sein, wo zweimal dieser Heilungsglaube vorkommt. d) Auch Lk hat ihn so 7 50 S 17 19 S. — 2. *Wunderglauben* überhaupt: Mk 4 40 = Lk 8 25. — 3. *Gebetsglauben*, der, auch das Wunderbarste erwartet und ermöglicht: a) Mk 11 22 f. = Mt 21 21 f. der Glaube bezieht sich auf Gott, wenn auch bloß unser Mk hier die Formel *πίστις θεοῦ* hat. b) Die Spruchquelle bietet den gleichen Mt 17 20 = Lk 17 6. Dieser Glaube steht gegenüber dem Zweifel (an Gottes Macht und Güte), dem innerlich Zwiespältigsein *διακρίνεσθαι*. — Nicht in Betracht kommen hier die Sätze Mk 11 31 = Mt 21 26 = Lk 20 5, wiederholt in Mt 21 32 als Wort Jesu (glauben dem Johannes), Mk 13 21 = Mt 24 23 26 (nicht glauben, wenn falsche Christi sich verkündigen lassen) und Mk 15 32 = Mt 27 42 (christlicher Sprachgebrauch im Mund der Feinde Jesu). — *Christlich* ist die Einsetzung derer, die an Jesus gläubig sind, in Mk 9 42 = Mt 18 6; der „Glaube an das Evangelium" *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, den unser Mk verlangt 1 15, während die andere Mk-Ueberlieferung bei Mt und Lk sich noch einfacher ausdrückte; christlich vor allem der Gebrauch in einer ganzen Reihe von Lk-Zusätzen 8 12 f. 18 8 22 67, auch 17 5 ist Lk-Zusatz. Der Glaube des Petrus in einem S des Lk 22 32, wohl auch christlich. — Mt 23 23 heißt *πίστις* Treue. — Der Glaube hat Grade der Stärke oder der Größe: er kann „so groß" sein Mt 8 10 = Lk 7 9; er kann „wie ein Senfkorn" sein Mt 17 20 = Lk 17 6. Vom *Kleinglauben* (*ὀλιγοπιστία*) hat Jesus vor allem nach Mt gesprochen 8 26 14 31 16 8 17 20, doch hat auch die L einmal schon das tadelnde „Ihr Kleingläu-

bigen" an die sorgenden Jünger gerichtet Mt 6 30 = Lk 12 28. Wenn das echt ist, so enthält das Wort eine wichtige Färbung des Glaubensbegriffes nach dem *Vorsehungsglauben* hin. *Unglaube* findet sich im Munde Jesu Mk 9 19 = Mt 17 17 = Lk 9 41 und bezieht sich da auf den Wunderglauben; unsicher ist Lk 12 46 (ἄπιστος wohl = Heide), vgl. Mt 18 51. Das Subst. ἀπιστία Mk 6 6 = Mt 13 58 kommt wohl auf Rechnung des Mk. Für ἄπιστος gibt es kein unmittelbar entsprechendes Wort im Aramäischen. (Vgl. § 42.)

Selbst das geläufigste jüdische Wort für Religion und religiöses Leben, *Gottesfurcht*, sucht man fast vergeblich im Sprachgebrauch Jesu. Es ist meist lukanisch (Lk 18 2 4, vgl. 1 50 23 40, religiös gleichgültig gebraucht); das einzige Mal, wo es mit starkem Klang in einem echten Worte auftritt, ist es durch den Zusammenhang veranlaßt Mt 10 26 ff. = Lk 12 2–5.

2. Man darf diese merkwürdige Erscheinung nicht falsch deuten. Sie ist kein Zufall. Denn wenn Jesu Absicht „religiöse" Belehrung gewesen wäre, oder wenn es in seiner Art gelegen hätte, sich in frommer Lyrik, in Psalmen und Bekenntnissen auszuströmen, so würden auch unsere alten Quellen, die doch Vertrauliches genug enthalten, uns Worte derart aufbewahrt haben. Ein einziges Mal ist nach unsern Quellen das Wort über seine Lippen gekommen, daß er glaube. Als ihn der Vater des fallsüchtigen Knaben anfleht, wie das Volk zum Wunderarzt spricht: „Wenn du etwas kannst, erbarm dich über uns und hilf uns", da antwortet ihm Jesus schroff und ernst: „Wenn du kannst? — alles kann, wer glaubt!" Der Vater mißversteht das Wort, wie nach ihm viele Ausleger; nach dem Zusammenhang kann der Glaubende nur Jesus sein Mk 9 22 ff. Er selbst hat den Glauben, der die Berge versetzt. Aber ihm handelt es sich um Gott, um Gottes Herrschaft und um neue Menschen, nicht um Glauben und Gefühle. Trotzdem ist es selbstverständlich, daß die neue Religion als Glaube und Lebensgefühl, als Seligkeit und Macht zum Guten, als Erlösung erlebt wurde. Dies Erleben hat sich aber nach der Art unserer Berichte lediglich in Erzählungen niedergeschlagen, die über Beschreibungen äußerlicher Art höchstens bei Lk hinauswachsen. Ueberdies ist die Aufmerksamkeit unserer Quellen ausschließlich auf Jesus und seine Worte, nicht auf ihre Wirkung gerichtet. So müssen wir uns denn mit den paar bezeichnenden Geschichten, die uns die Ueberlieferung gibt, bescheiden. Die eine Gruppe der Geschichten erzählt von dem Jünger, der den Ruf vernimmt: Komm, folge mir nach! Die Evangelisten sagen über das, was in den Jüngern vorgeht, kein Wort, auch wo sie den Vorgang er-

zählen Mk 2 14 = Mt 9 9 = Lk 5 27 f.; Mk 1 16—20 = Mt 4 18—22. Lk 5 1—11 hat diese Berufung künstlich mit dem Fischzug Petri verschmolzen, vgl. Joh 21 1—14, und seelisch ausgemalt, aber dafür einfach das Bekehrungserlebnis des Sünders verwandt. Klar ist für uns nur, daß die Jünger in dieser Stunde Gott erlebt haben; sonst hätten sie ihr Leben nicht in Jesu Hände gegeben. Die zweite Gruppe der Geschichten ist die von den gläubigen Kranken oder den gläubigen Angehörigen der Kranken. Was in ihren Herzen vorgegangen ist, war gewiß sehr verschieden. Man braucht nur die drei Geschichten zu lesen vom Hauptmann von Kapernaum mit seinem einfachen Soldatenglauben an die Jesu dienstbaren Geister, vom kanaanäischen Weib, das die Mutterliebe so schlagfertig macht, und vom Vater des fallsüchtigen Knaben, dem die Angst um sein Kind den erschütternden Schrei auspreßt: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!", um zu sehen, auf welchen Wegen hier das religiöse Erlebnis sich anbahnte. Denn alle diese Menschen sind gewiß anders davongegangen, als sie gekommen sind. — Endlich die dritte Gruppe: die Sünder, ihre Scham und Reue und die Gewißheit der Vergebung Gottes, die sie von Jesus und seiner Liebe mitnehmen, dazu das brennende Wort: Geh, und sündige hinfort nicht mehr! Von ihnen und ihrem Erlebnis ist eingehend zu reden, weil sich hier gerade das Wesen des Evangeliums als sittlicher Erlösungsreligion enthüllt.

§ 27. Die Buße (der Heilsweg).

Clemen, Herzog, Gennrich, Feine s. S. 13, o. — Wrede, μετάνοια Sinnesänderung? ZnW 1900. — Norden (S. 13, m) S. 3—12, 132—140.

1. Für die meisten Menschen wird die Botschaft von dem Reich Gottes und dem neuen Leben zum Bußruf, zum inneren Gericht. Sie kommen nicht anders zu Gott, als indem sie, gepackt von der Wahrheit der Predigt, von dem, was Heiligkeit und Liebe eigentlich ist, sich selber verurteilen und sich Gott ganz in die Arme werfen, um in seiner Kraft ein neues Leben zu beginnen. Dieses Erlebnis hat Jesus gemeint, wenn er den Menschen zuruft: μετανοεῖτε, wenn er die Reue vor das Eingehen ins Himmelreich stellt.

Luther hat das Wort mit „Tut Buße" übersetzt, nicht ganz richtig, da Buße sprachlich zunächst Ersatzleistung bedeutet; aber er hat den Affekt, der in dem Worte liegt, besser gewahrt als die Ausleger, die es jetzt mit „Aendert euren Sinn" übersetzen. Die LXX geben hebräisches שוּב, also die Willensänderung, mit ἐπιστρέφεσθαι wieder, während μετανοεῖν dem Affekt-

wort נָחַם bereuen entspricht. Auch Synonyma zeichnen deutlich, was mit μετανοεῖν gemeint ist: Jer 8 6 „Da ist keiner, der seine Sünde bereut und spricht: Was habe ich getan!"; bei Philo heißt es einmal parallel mit μετανοεῖν „beweinen und beseufzen sein altes Leben", Quod deterius 25 I 209. 2 Kor 7 10 f. stellt die μετάνοια unter den Begriff λύπη. In diesem Sinne steht das Wort auch, wo irgendein Zusatz Näheres erkennen läßt, in den Evangelien. Bei Mk zwar tritt es nur ganz alleinstehend als Ueberschrift für die Gesamtpredigt Jesu 1 15 = Mt 4 17 und seiner Jünger 6 12 (ob hier echt?) auf. Aber die Spruchquelle hat Sätze, in denen es z. B. mit den Worten „Trauern in Sack und Asche" zusammensteht Mt 11 21 = Lk 10 13; Mt 12 41 = Lk 11 32. In S des Lk, 13 3 5 15 7 10 16 30 17 3 f., wird gleichfalls deutlich, wie es gemeint ist, zumal wenn es an der letzten Stelle heißt: „Wenn dein Bruder gesündigt hat, so schilt ihn: und wenn er bereut (wenn es ihm leid tut), erlaß es ihm."

Die beste Uebersetzung des Wortes μετάνοια ist „Reue" oder, wenn das zu schwach klingt, „Buße", weil man auch bei diesem Wort immer unmittelbar an den Affekt denkt. Es ist in diesem Wort ausgedrückt, daß der Mensch auch in seinem Affektleben umgeschaffen werden muß. Ein stärkerer Affekt, Schmerz und Scham der Reue soll die Affekte der Unreinheit, des Hasses, der Lieblosigkeit vernichten.

2. Deutlich ist, daß Jesu ganze Predigt auf nichts anderes zielt als darauf, dieses Erlebnis im Menschen hervorzurufen. Die Erschütterung, die Angst und der Schrecken, die Glückssehnsucht und das Seligkeitsverlangen, das Drohung und Verheißung zunächst auslösen, brauchen noch nicht mehr als eben diese Gefühle der „Attritio" im Menschen zu sein. Aber wir haben gesehen, wie sie sich unter dem Eindruck des sittlichen Ingrimms und der Ironie Jesu, des Ernstes und der Beschämung, der Sicherheit, mit der er die Menschen durchschaut, und der Feinheit, mit der er aufrichtet und lockt, zur wahren Buße, zur innerlichen „Contritio", zum endlichen Neuwerden wandeln (§ 19 f.). Es ist das *Grunderlebnis der neuen Religion*, das wir früher vom Gedankenkreis der alten her kennengelernt haben und nun noch einmal ins Auge fassen müssen im Rahmen der neuen.

3. Die Evangelien enthalten auch *Schilderungen des Vorganges*, sowohl im Munde Jesu als auch mit eigenen Worten. Die ausführlichsten und packendsten stehen bei Lk. Seine Erzählung vom verlorenen Sohn ist ein Muster davon. Wie Jesus hier erst den frechen und trotzigen Menschen mit wenigen Strichen zeichnet, wie er ihn dann draußen im Zusammenbruch malt! An gar nichts Innerlicherem als dem Hunger wacht seine Reue auf: „Da schlug

er in sich.“ Und wie er dann mit sich spricht, wie die Scham ihm das Wort aus der Seele preßt: „Ich will hingehen und zu meinem Vater sagen: Vater ich bin hinfort nicht wert . . .!“ 15 11—21. Oder man nehme die Schilderung des Zöllners, der in den Tempel geht, zu beten: „Der Zöllner aber stand von ferne, wollte seine Augen nicht aufheben zum Himmel, sondern schlug sich an die Brust und sagte: Gott! — Sei mir Sünder gnädig!“ 18 13. Was die Sünderin an Jesus erlebt hat, das hat Lk nur mit ihren Tränen und ihrer auffallenden Liebestat ausdrücken können. Aber die ganze Art, wie Jesus beschämend zu dem höhnisch lächelnden Pharisäer und zart rücksichtsvoll zu dem gebeugten Weibe spricht, erklärt, warum diese Tränen flossen und was aus einer Dirne einen neuen Menschen gemacht hat. Hier gilt es aber, sich vor einem groben und leider häufigen Mißverständnis zu schützen. Jesus sagt zu dem Pharisäer, der an seinem Prophetenblick zweifelt: „Ihr sind ihre Sünden, die vielen, vergeben; denn sie hat viel Liebe erwiesen.“ Das heißt nicht: weil sie Jesus viel Liebe erwiesen hat, ist ihr vergeben; sondern aus ihrer großen Liebe sieht man, daß ihr viele Sünden vergeben sind. Das allein ist der Sinn der Worte nach dem vorangegangenen Gleichnis. Jesus war zu zart, um von den Sünden dieser Frau zu sprechen, ohne ihr und dem Pharisäer zu sagen, daß sie jetzt keine mehr hat — vor Gott und in seinen Augen 7 36—52. — Nicht immer sind es tiefe und durchdringende Worte, die einen Menschen bewegen und zu einem Neuanfangen bringen. Daß ihn der heilige Prophet nicht als Ausgestoßenen behandelte, sondern sich bei ihm zu Gaste lud, das hat den Zöllner Zachäus verwandelt, dessen Reue sofort Buße im eigentlichen Sinne des Wortes, wieder gutmachende Tat wird Lk 19 1—10. Daß aber nicht bloß Lk solche lebendigen Bilder hat (von denen eines allerdings wohl von ihm selbst gebildet ist Lk 5 1—11, vgl. mit Mk 1 17), beweist die Geschichte von der Ehebrecherin; jetzt ein Fremdkörper in Joh 7 53—8 11, stand sie nach einer alten Angabe einst im Hebräerevangelium. Die Männer, die die Ehebrecherin zum Tode schleppen, bringen sie in der Erwartung, daß der „Sünderfreund“ sich auch hier als „lax“ und als ein Gegner ihres gerechten Mose erweisen werde, zu Jesus und fragen, was sie tun sollen, wo doch für sie alles so klar ist. Für ihn nicht — er bückt sich und schreibt in den Sand. Sie beharren auf ihrer Frage. Da sieht er auf und spricht: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie!“ — Dann bückt er

sich wieder und schreibt in den Sand. Aber das eine Wort hat gewirkt: stumm schleichen sie davon, jeder für sich, und die Aeltesten zuerst. — Wer so erzählen kann, der weiß, um was es sich in der Predigt Jesu gehandelt hat. Auch Mk weiß es gut. Mit zwei Worten trifft er das Erlebnis, wie er den Petrus schildert, als er Jesus verleugnet hatte: „Er bedachte es und weinte." Diese Tränen haben aus Petrus den Mann gemacht, der nachher Jesus als den Auferstandenen sah und der Führer wurde vor Volk und Hohem Rat. Bei Mk erschrickt Petrus über sein eigenes Wort und den krähenden Hahn. Lk hat die Sache nicht verbessert, indem er Jesus einmischt: „Der Herr wandte sich und sah Petrus an" Lk 22 61 f. vgl. mit Mk 14 72 = Mt 26 75. — Ueberall leuchtet deutlich hervor, wie gut man im ältesten Christentum wußte, was das Erlebnis war, von dem Jesus gesprochen hatte.

4. Der Bußruf geht *an alle Menschen*. Zwar hat Jesus nicht von jedem das Gleiche verlangt. Von dem Reichen, der die Gebote alle „gehalten hatte", von Jugend auf, hat er die Hingabe seines Vermögens gefordert Mk 10 21 — bei Zachäus lädt er sich zum Essen ein Lk 19 5. Aber der Bußruf selbst war an alle gerichtet. Freilich hat Jesus auch von Gerechten gesprochen; aber so, daß man den spöttisch abweisenden Klang des Wortes gar nicht verkennen kann. Zu den hochmütig die Nase rümpfenden Pharisäern, die ihn bei seinen Jüngern tadeln, weil er mit den Sündern und Zöllnern zu Tische liegt, sagt er: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder. Die Gesunden brauchen den Arzt nicht, sondern die Kranken!" Mk 2 17 = Mt 9 21 f. = Lk 5 31 f. Und wenn er Lk 15 7 in einer ähnlichen Lage die ungeheuerlichen Worte ausspricht: 99 Gerechte machen Gott weniger Freude als *ein* Sünder, der Buße tut, so zeigt der ganze Satz nicht die Verhältniszahl der Sünder unter den Menschen an, sondern Jesu Achselzucken über die „Gerechten".

Von Gerechten spricht sonst fast nur Mt. An zwei Stellen boten ihm vielleicht seine Quellen das Wort, nämlich 5 45 Gott läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, wo Lk 6 35 f. anders lautet, dann 10 41 vom Aufnehmen eines Gerechten in eines Gerechten Namen, wo die Mk-Stelle vom Aufnehmen eines Christen in Christi Namen spricht 9 41. — Sonst ist es von Mt zugesetzt, so 23 28, wo vom Gerechtscheinen der Pharisäer die Rede ist und Lk 11 44 anders lautet, dann in der Gleichnisdeutung 13 43 49 und in der Weltgerichtsszene 25 37 46. Von alttestamentlichen Gerechten spricht auch nur Mt, 13 17, wo Lk 10 24 dafür Könige, 23 29, wo Lk 11 47 nur die Propheten hat, und 35, wo Abel (so einfach Lk 11 51) der Gerechte heißt. Nach Mt also gibt es wirkliche Gerechte in der Christenheit, wie es solche im AT gegeben hat.

Der Paulusschüler Lk hat auch zweimal von Gerechten gesprochen, jedoch immer nur von Heuchlern, die sich dafür halten, es aber nicht sind 20 20 18 9, von der Auferstehung der Gerechten vielleicht nach einer seiner Quellen 14 14.

Auch von einer anderen Seite beobachtet man dasselbe. Es kann nach unseren Evangelien manchmal scheinen, als ob Jesus seine Botschaft geradezu auf den Kreis der Sünder eingeschränkt hätte, d. h. der Menschen, die das Judentum, insbesondere der Pharisäismus, von der Gnade Gottes ausschloß, weil sie offenkundig das Gesetz nicht halten konnten oder wollten. Jesus hat sich im Unwillen über die Gerechten wohl auch einmal so ausgedrückt Mk 2 17. Aber er hat doch in dem Gleichnis von den geladenen Gästen Lk 14 16—24 = Mt 22 1—14 und in anderen Sprüchen deutlich gezeigt, daß er sich erst *aus Enttäuschung* von der Arbeit an den anderen, den „Gerechten", abgewandt hat. Jesu Ruf geht eigentlich an alle. Er hat auch von ganzen Landschaften und Städten, von dem ganzen Geschlecht seiner Tage verlangt, sie sollten „Buße tun" Mt 11 20—24 = Lk 10 13—15; Mt 12 38—41 = Lk 11 29—32, und wagt zu allen zu sagen: „Wenn ihr nicht bereut, werdet ihr ebenso umkommen!" (wie die Leute, auf die der Turm von Siloah fiel Lk 13 3); denn er ist gewiß, daß jeder, wenn er ehrlich ist, sich selber sein Urteil sprechen muß. Er hat auch seine Jünger gelehrt, *stets* um Vergebung zu bitten Mt 6 12 = Lk 11 4. Ja endlich hat er sich selber von Gott als von dem, der allein gut ist, deutlich abgerückt Mk 10 17 f. = Lk 18 18 f. (Mt 19 16 f. ändert). Und wenn die Erzählung von der Kanaanäerin sich halten läßt, haben wir in ihr sogar das Beispiel, wie er selber einmal bereut hat, was er vorher gesagt hatte Mk 7 29 = Mt 15 28. Daß die Evangelisten nicht mehr solcher Fälle erzählen, ist verständlich. Das Wort an Petrus, das ängstliche Liebe mit einem: Du Satan! erwidert, verrät aber, daß solcher Augenblicke im Leben Jesu mehr gewesen sind Mk 8 33 = Mt 16 23. So hat er auch ganz allgemein allen Vätern, allen Menschen gesagt: „Wenn ihr, *die ihr doch arg seid*, könnt dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr der Vater" — Mt 7 11 = Lk 11 13. Und wenn Jesus auch gewiß nicht ausschließt, daß einer mit dem anvertrauten Pfund treu arbeiten und etwas erwerben kann Mt 25 14—30 = Lk 19 11—26, so ist es ihm doch auch wieder eine ganz selbstverständliche Voraussetzung, daß jeder getroffen wird durch das Gleichnis vom Schalksknecht und immer zugeben muß, daß er Gott gegenüber Millionen

schuldet, wenn ihm ein Bruder ein paar Mark schuldig ist Mt 18 23—35.

Trotzdem gehört Jesus nicht in den sittlichen Pessimismus hinein, wie er uns im Judentum entgegengetreten ist (vgl. S. 34). Er hat nicht gemeint, daß allein eine übernatürliche Erneuerung durch den aus dem Himmel stammenden heiligen Geist imstande wäre, das auf dem Menschen lastende Böse zu besiegen (vgl. oben S. 62). Er glaubt, daß ein Mensch in sich schlagen kann und umkehren und zu seinem Vater gehen. Er hat kein Menschenschema — „wir sind allzumal Sünder". Er sieht die Menschen in ihrer Mannigfaltigkeit: Fischer und Bauern, Gerechte und Ungerechte, Zöllner und Sünder, Pharisäer und Schriftgelehrte, Dirnen und edle Frauen, Martha und Maria. Er sieht sie und sieht auch in dem Verlorensten das Gotteskind. Er glaubt auch, daß die Alten wieder umkehren und „wie die Kinder werden" können, nicht ohne Gott, aber auch nicht durch einen übernatürlichen Vorgang und ein vom Himmel kommendes Wesen. „Bei Gott ist kein Ding unmöglich"; Gott kann einen Menschen noch ergreifen, den selbst er, Jesus, nicht erreicht hat Mk 10 27 = Mt 19 26 = Lk 18 27. Es ist für den Unterschied zwischen dem pessimistischen Judentum und Jesus bezeichnend, daß Jesus *keine Lehre von der Sünde*, geschweige denn eine von der Erbsünde gehabt hat. Jesu Aussprüche über die Kinder, deren Unarten sich ihm nicht verbergen Mt 11 16 ff. = Lk 7 31 ff., sind nicht auf die Erbsündenlehre gestimmt Mk 10 13—16 = Mt 19 13—16 = Lk 18 15—17; Mk 9 36 f. = Mt 18 2—5. Und „*die*" Sünde kennt er gar nicht, sondern nur einzelne Sünden, ja oft spricht er nicht einmal von Sünde, sondern bloß vom Schuldigbleiben oder -werden (Mt 6 12 = Did 8 2 = Lk 11 4; doch hat Lk einmal sehr bezeichnend geändert), wie er ja das Gleichnis vom Schuldner und Gläubiger auch gerne anwendet.

Eine besondere „*Anthropologie*" hat Jesus nicht gehabt. Der Mensch zerfällt ihm, wie der Antike überhaupt, in Leib und Seele, Außenmensch und Innenmensch; oft heißt ψυχή auch Leben. Ueber den Leib (σῶμα), das Fleisch (σάρξ) und das Herz (καρδία) hat Jesus geredet wie seine Volksgenossen und das AT. Das Herz ist das Gewissen, das Gefühl und das Denkorgan des Menschen. Vom Menschengeist (πνεῦμα) hat Jesus nur einmal Mk 14 38 = Mt 26 41 gesprochen. Für die unhellenistische Art Jesu ist bezeichnend, daß weder νοῦς noch συνείδησις in den Herrnworten vorkommen.

5. Die Bedeutung der Reue in der Predigt Jesu darf nicht verkümmert werden. Jesus hat keine bloß ethische Predigt geübt, auch nicht ein Reformjudentum verkündet, einen geläuterten sitt-

lichen Monotheismus. Er hat die Forderung der Buße nicht als eine neben vielen erhoben, wie sie das Judentum kennt, sondern als die Grundlage für alles. Sie ist der „Heilsweg". Das Judentum spricht oft von Buße und Vergebung, aber es hält dabei im ganzen den Gesetzesglauben fest: der Mensch muß bewußt und mit Willen ein Gerechter sein; dem Gerechten übersieht Gott seine „kleinen" Fehler, Gott entschuldigt ihn und rechnet ihm böse Anlage zu gut (Ps 51, 130). Den „Sünder" gibt das Judentum auf. Es stellt den Menschen schließlich doch auf sich; Gott muß dem Menschen auf Grund seiner Gerechtigkeit im ganzen mit Rücksicht auf den Bund, den er mit den Vätern schloß, zubilligen, daß er den Lohn verdient hat. Jesus verkündet die Liebe Gottes, die gerade auch den Feinden Gottes, den Sündern nachgeht, und glaubt, daß auch sie Reue empfinden und zu ihrem Vater heimkehren können. Er ist über das Judentum und den Judengott hinaus. — Nicht minder wichtig ist es, die ausschlaggebende Bedeutung der Reue gegenüber dem Intellektualismus der griechischen Ethik und insonderheit gegenüber der Stoa mit ihrer ausdrücklichen Verneinung des Affektlebens und der *μετάνοια* im Auge zu behalten. Indem bei Jesus die Vollendung der sittlichen Religion bis zur Heiligung und Erneuerung der Triebe gesteigert ist und die Forderung nicht vor ihnen haltmacht, ergibt sich der innere Umschwung, die Ausbrennung der alten Affekte durch die neuen, mit Schrecken und Erhebung erlebten Affekte der Reue als das eine Notwendige. Daher ist bei aller Aehnlichkeit in der sittlichen Forderung die innere Haltung von Christentum und Stoa, ja von griechischem Idealismus und Predigt Jesu grundverschieden.

§ 28. Das neue Leben.

1. Aus diesem Erleben Gottes wächst von selbst ein neues Leben auf. Wer hat Gottes Güte erfahren, ohne daß er selbst dem Vater ähnlich werden möchte, der seine Sonne scheinen läßt über die Bösen wie über die Guten und auch der vergeßlichen Undankbaren nicht vergißt? Wer will vor Gott hintreten wie der Schalksknecht vor seinen Herrn? Wer will durch Feigheit und Sorge verraten, daß er nicht den Höchsten fürchtet, sondern die Hohen, die nur den Leib töten können? In den Worten vom Baum und seiner Frucht Lk 6 43—45 = Mt 7 16—20 12 33—35 ist das Grundgesetz des Lebens ausgedrückt, das Jesus erkannt hat. Wachstum aus dem Neuwerden heraus ist das Gute, nicht mehr von außen

kommendes Gesetz. Und wenn Mt einmal das Wort anfängt mit dem Befehl: „Machet den Baum gut, so werden die Früchte gut sein!", so ist eben dem Menschen in der Reue der Weg gewiesen, auf dem auch ein alter „Baum" noch gut werden kann.

Merkwürdig ist, daß Jesus niemals aus dem Gott-Vatergedanken den *Brudergedanken* abgeleitet hat. Wo er von dem Bruder spricht, bleibt er durchaus in der jüdischen Sprachgewohnheit, die den Volksgenossen so nennt. So hat die L das Wort in dem Spruch vom Balken und Splitter im Auge Mt 7 3 ff. = Lk 6 41 f., so Mt in den Sonderstücken 5 22 23 f. Wichtig ist nicht die Bezeichnung Bruder, sondern was man dem Bruder tun und nicht tun soll. Bedeutsam für den Begriff ist, wenn die Stelle echt ist, daß Jesus das liebevolle Verhalten gerade nicht auf den „Bruder" beschränkt haben will Mt 5 47. Er ist also ganz in dem jüdischen Sprachgebrauch. Mt biegt den jüdischen in den christlichen Sprachgebrauch um. Seine Vorlagen hatten den alten Bruderbegriff in 18 15 = Lk 17 3 und 18 21 = Lk 17 4 und vielleicht auch 18 35: der Bruder, dem man vergibt und den man zurechtweist, ist der „Nachbar". Indem Mt nun die Gemeindeordnung 18 16—20 dazwischenschob, hat er überall dem Wort die Bedeutung christlicher Bruder gegeben.

2. Hier würde nun der gesamte *Einzelinhalt* des Ethos als Ausfluß des neuen Lebens dargestellt werden müssen. Statt dessen sei nur auf das Frühere verwiesen (§ 16). Aber darauf ist noch aufmerksam zu machen, daß die Verbindung von Religion und Sittlichkeit in der sittlichen Erlösungsreligion so fest ist, daß es für Jesus kein frommes Leben gibt, das sich nicht in sittliches umsetzt, und daß eine Frömmigkeit nicht seinem Geist entspricht, wenn sie fromme Betätigungen kennt, die den Menschen an der Liebe hindern. Eine andächtige Abgeschiedenheit, von der unser größter Mystiker preist, daß sie noch über der Liebe sei, kennt Jesus nicht. Er kennt aber auch keine frommen Uebungen, die die Liebestat ersetzen oder unmöglich machen könnten (§ 14). Neben das Gebot der Liebe zu Gott tritt sofort das der Liebe zu den Menschen.

3. Endlich ist zu beachten, daß Jesus sich keiner Selbsttäuschung darüber hingegeben hat, daß *das neue Leben* aus der Reue *nicht zwangsläufig* entsteht. Wachstümlich kommt das neue Leben, aber nicht naturgesetzlich sicher. Nicht jedes Sündigen, nicht jeder Rückschlag ist für seine Jünger abgeschnitten, so wenig wie beim Dämonischen Mt 12 43 ff. = Lk 11 24 ff. „Vergib uns unsere Schuld" sollen sie immer beten. Einer ist gut: Gott allein. Nach langem Zusammenleben hat er noch den stärksten seiner Jünger Satan nennen müssen, weil er nicht denke, was göttlich, sondern was menschlich sei Mk 8 33 = Mt 16 23. Sein Gleichnis vom

Säemann Mk 4 1—9 = Mt 13 1—9 = Lk 8 4—8 zeigt auch, daß er deutlich sah, was um ihn vorging, und daß ihn kein rascher Enthusiasmus über die oft nur kurze Dauer der Begeisterung und Bekehrung hinwegtäuschen konnte. Indessen nicht um starre Sündlosigkeit handelt es sich, sondern darum, daß einer einen neuen Lebensanfang gemacht hat, daß er, wann immer, einmal sich zur Arbeit im Weinberg entschlossen hat. Ohne Bild zu reden: es handelt sich darum, daß man von jenem neuen Grundgefühl der Gottesliebe lebt und nicht mehr das Ideal als Gesetz über sich hat, sondern daß es als Ethos in einem waltet, wenn man auch noch mit Schmerzen Rückschläge erfährt. Nur darf das Salz nicht dumm werden, womit soll man sonst salzen? Mk 9 50 Lk 14 34 f. = = Mt 5 13.

§ 29. Berufung und Erwählung.

Das Erlebnis der Reue macht man sich nicht, kann man sich nicht anquälen; man wird von der Reue ergriffen. Gott wird nicht erklügelt, sondern offenbart sich dem Menschen. Wer es erlebt, den hat es überkommen, wie es auch kam. Darum wäre es nicht auffallend, wenn auch Jesus, wie es später die Christen taten, schon von der Berufung und Erwählung gesprochen hätte. Aber er hat es wohl nicht getan. Gewiß hat er sich selbst als den gewußt, der die Menschen *ruft*, nämlich zum Reiche Gottes Mk 2 17 = Mt 9 12 f. = Lk 5 31 f. Er hat das aber nur gemeint im Sinne einer Einladung, die Gott ergehen läßt, wie der Hausherr es tut Mt 22 3 ff. = Lk 14 16 ff. Nicht anders wird es auch mit der Berufung der Jünger sein Mk 1 20, die freilich in ihrem Wortlaut mehr den Befehlston des Propheten zeigt als die Höflichkeit einer Einladung: „Her zu mir! Mir nach! Ich will euch zu Menschenfischern machen." Mk 1 16—20 = Mt 4 18—22. Das ist alles, was sich über „Berufung" in Jesu Worten findet; nichts ist darunter, was auf eine „Lehre" von der Berufung weist.

Von *Erwählung* aber hat Jesus wohl überhaupt nicht gesprochen.

Denn die drei Stellen, in denen die Christen Auserwählte genannt werden, sind keine echten Worte Jesu Mk 13 20 22 20 = Mt 24 22 31. Christlich ist auch Lk 18 7; und die „Auswahl" der Apostel Lk 6 13 ist nur bei Joh zu einer wirklichen Erwählung gesteigert 6 70 13 18 15 16—19. Endlich der Spruch: „Viele sind berufen (eingeladen?), wenige auserwählt" steht nur in Mt 20 16, wo ihn aber die besten Handschriften nicht haben, und 22 14 in dem Mt-Zu-

satz zu dem Gleichnis von den geladenen Gästen. Das Wort gehört also nicht in den Sprachgebrauch Jesu.

Nur eine Stelle läßt sich von einer Vorherbestimmung Gottes über die Seligkeit des Menschen verstehen, jenes abwehrende Wort Jesu, es sei nicht seine Sache, die Sitze zu seiner Rechten und Linken zu vergeben; das werde denen zuteil, denen es „bereitet sei" (Mk 10 40, von seinem Vater Mt 20 23). Allein hier handelt es sich doch nicht um eine Erwählungs*lehre*, so wenig wie in Mt 25 34 41. Jesus hat, trotzdem er den Vater kennt, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dach fällt, keine Prädestinationslehre. Das ist für ihn wesentlich und für alles Christentum bedeutsam.

Drittes Kapitel.

Die neue Welt.

§ 30. Die Enttäuschung und das Leiden.

Außer der Abendmahlsliteratur vor § 11: GDHollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen 1901. Wrede vor § 36. — Seeberg, Kühl u. a. s. S. 11, d. — Schmitz s. S. 13, o. — GBertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922. — Zum Satan: GHoennicke, Die Teufelsidee in den Evangelien, NStH.

1. Die sittliche Erlösungsreligion erlöst auch vom Leid, und sie tut es viel sicherer als die Religionen, in denen das Leid als der eigentliche Feind angesehen wird. Es kann freilich manchmal scheinen, als habe Jesus gar keinen Blick gehabt für das Leiden in der Welt. Daß Regen und Sonne „Gerechten und Ungerechten" auch schaden können, scheint er nicht zu sehen. Und doch hat er es gesehen; auch, daß die Sperlinge manchmal tot zur Erde fallen, weil sie nicht sammeln in die Scheunen. Aber er hat auch darin den Willen Gottes gefunden Mt 10 29 (Lk 12 6) und doch wohl gemeint, daß man sich auch im Leid in die Hände des Vaters geben könne, der weiß, was „wir bedürfen". Sein eigenes Leben ist nicht ohne Sorge und Not und Leid gewesen. Schon ehe er Haus und Hof verließ, war ihm der Vater gestorben; aber nirgends findet man Betrachtungen oder Klagen darüber. Und doch hat er auch das Leiden nicht bloß mit der Hoffnung auf die kommende Gottesherrschaft überwunden. Vielmehr ist aus allen seinen Worten deutlich, was ihn über das Leid hinaushob: die Gewißheit seiner Berufung, die große Aufgabe, die Kraft und Fülle des Lebens, die ihm von da aus zufloß.

2. Nirgends findet man in den Worten Jesu einen Ansatz zu einer verstandesmäßigen Betrachtung des Leidens, zur Lösung der „Theodizee". Als ihm einmal bei einem schrecklichen, die Gemüter aufregenden Unglück die Frage vorgelegt ward, und zwar in der streng jüdischen Meinung, daß ein schrecklicher Tod schreckliche Sünde voraussetze, hat er nur gesagt: „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso umkommen!" Lk 13 1—5. So spricht der Abscheu gegen die jüdische Zuspitzung des Vergeltungsgedankens und der Bußprediger; aber nicht der Denker, der die Frage nach der Gerechtigkeit des Weltlaufs lösen möchte. Ein andermal scheint er selber in jenem jüdischen Glauben befangen, wenn er dem Gichtbrüchigen als Trost sagt: „Dir sind deine Sünden vergeben"; vielleicht will er ihn aber auch nur auf das Wesentliche aufmerksam machen (Mk 2 5 = Mt 9 2 = Lk 5 20, ob echt s. § 35). Niemals hat Jesus versucht, den Teufelsglauben mit der „Theodizee" zu verbinden. Voll Freude und Kraft fühlt er freilich, wie die Dämonen weichen Mk 3 23—27 = Mt 12 25—29 = Lk 11 17—22, sieht er den Satan schon wie einen Blitz vom Himmel fallen Lk 10 18 — hat er ihn doch auch in der Versuchung ein für allemal überwunden Mk 1 13 und Mt 4 1—11 = Lk 4 1—13 —; das ist keine Angst und kein Grübeln über den Teufel, nur Kampfesstimmung, Siegesgefühl und Gottesgewißheit.

Unecht sind folgende Stellen vom Satan: Mk 4 15 = Lk 8 12 (*διάβολος*) = Mt 13 19 (*ὁ πονηρός*), Mt 4 10 nach Mk 8 33 = Mt 16 23, Mt 13 39 in der unechten Gleichnisdeutung, Mt 25 41. — Mk sagt immer *ὁ σατανᾶς*, L *ὁ διάβολος* (die Uebersetzung von *σατανᾶς*), die anderen beides; Mt noch *ὁ πονηρός* Mt 13 38 6 13 5 37 vgl. S. 143.

3. Allein Jesus hatte noch eine schwerere Probe zu bestehen. Das Leben schien ihn zu widerlegen, der Stumpfsinn und der Widerstand der Welt wuchs immer höher, und der äußere Untergang schien zugleich die innere Unmöglichkeit zu beweisen.

Zuerst die Enttäuschung. Enttäuschte Liebe ist es, was in seinen Weherufen über die Städte seiner Heimat so leidenschaftlich klingt Mt 11 20—24 = Lk 10 13—15. Und daß er von Anfang an nicht nur zu den Zöllnern und Sündern hat gehen wollen, das zeigt seine Predigt in der Synagoge, das sagt das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden deutlich genug, vgl. S. 150. Er hat auch auf die „Gerechten" gehofft, ehe er dahin kam, seine ironischen und bitteren Worte über sie zu sprechen. In dem Gleichnis vom Gastmahl

Lk 14 15–24 = Mt 22 1–10 ist die Stimmung freilich schon fast über die Bitterkeit hinaus. Mt erst hat es ins eschatologisch Furchtbare gewandelt. Im Gleichnis von den beiden Söhnen, die Ja und Nein zu ihres Vaters Befehl sagen und dann das Gegenteil tun Mt 21 28–32, spricht Jesus nur ernst, gar nicht spöttisch. Die ganze Pharisäerrede wiederum ist voll von der Bitterkeit der Enttäuschung über diese übertünchten Gräber; und bitter ist es auch, wenn Jesus sagt: „Die Weisheit ist gerechtfertigt durch das Schicksal ihrer Kinder" Lk 7 35 (vgl. 11 49 und S. 104). Bitter ist er gewesen, aber nicht verbittert und nicht verzweifelt. Freilich das wundervolle Wort, das ihm Lk am Kreuze in den Mund legt: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" 23 34, ist wohl wie alle Kreuzesworte nicht geschichtlich, so sehr es auch Jesu Geist atmen mag. Aber wir haben ein Wort von ihm, dessen Echtheit trotz aller Angriffe wahrscheinlich ist, jenes freudige Dankgebet Mt 11 25 f. = Lk 10 21, in dem er die schwere Erfahrung, daß alles, was weise und klug und hochgeltend war, ihn nicht hörte, überwunden hat durch die Freude, daß dann sein Evangelium gerade an die komme, die eine frohe Botschaft und eine gute Lehre brauchen können, an die „Unmündigen". Und wenn er nachher für „die Vielen" sein Leben hat hingeben wollen, so ist deutlich, daß der Widerstand und die Unzulänglichkeit der Menge ihn nicht aus der Bahn geworfen, sondern ihn zu noch größerer Liebe, zum äußersten Opfer getrieben haben. Leiden ist Dienst für die andern.

4. Von vielen wird allerdings bestritten, daß Jesus überhaupt an seinen Tod gedacht habe. Es handelt sich hier vor allem um zwei Worte. Von dem einen, dem *Abendmahlswort*, haben wir schon früher gesehen, daß man sich vergeblich bemüht, ihm die Beziehung auf den Tod Jesu zu nehmen, es in einen Blutbund oder in eine Zukunftsweissagung umzudeuten, vgl. S. 67. Man hat aber auch seine Echtheit angefochten. Die Gedanken des Mk-Textes seien von der Christenheit, um den Tod Jesu zu erklären, aus dem AT übernommen, von Paulus in die Evangelien gedrungen. Das ist eine Verkennung der Sachlage. Auch Jesus hat das AT gekannt, es ist auch seine heilige Schrift gewesen; nur da dürfen Worte des AT als Zeichen der Unechtheit angezogen werden, wo sie in Jesu Mund nicht verständlich und allein aus dem Bedürfnis der Gemeinde erklärbar sind. Nun spielt aber der Abendmahlsbericht gerade nicht auf beliebige Worte an, wie sie der spä-

tere Weissagungsbeweis geschichtslos zusammensuchte, sondern auf Passahgedanken, die jedem frommen Juden in den Tagen des Festes durch den Sinn gingen und auf der Zunge lagen. An den Bund, den Gott einst mit den Vätern geschlossen hatte Ex 24 3—8, an das Opfer, das damals den Bund mit seinem Blut eingeweiht hatte, dachten zur Passahzeit alle. Von der großen Erlösung (*ἀπολύτρωσις*) aus dem Sklavenhaus Aegypten sangen die heiligen Lieder Ps 115—118 120—136, ihre Worte waren in aller Munde. Das Volk wendet sie an, um Jesus zu begrüßen Mk 11 9 = Mt 21 9 (Lk 19 38), Jesus, um sein und seiner Gegner Schicksal vorauszusagen Mk 12 10 f. = Mt 21 42 = Lk 20 17. Jer 31 31 ff. zeigt, daß auch der Gedanke des neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen geläufig war. Es liegt also in den Abendmahlsworten selbst kein Grund, sie aus dem Leben Jesu zu streichen. Ihr Verwobensein mit dem wirklichen Passahfest, auch wenn das Mahl selbst kein Passahmahl war, ist vielmehr ein Zeichen ihrer Echtheit. So viel auch im einzelnen an dem Bericht unklar bleiben mag — er ist nur eine Perikope, unverbunden nach vorn und hinten, nicht erzählt, um ein genaues Bild des letzten Abendessens zu geben, sondern um die beiden bedeutungsvollen Worte Jesu festzuhalten —, in den Grundzügen ist Wort und Sinn des Vorgangs klar. Nicht am Essen hängt die Bedeutung des Ganzen, man war beim Abendessen, sondern an den Worten — und an den Bildern, die in Jesus aufstiegen, als er das zerbrochene Brot und den ausfließenden Wein sah. Vergossen werden soll sein Blut wie einst beim Passah das Blut der Opfertiere, daß der neue Bund damit geweiht werde: erlöst werden sollen die „Vielen", wie einst ihre Väter erlöst wurden aus dem Diensthaus Aegypten. Das sind die Abendmahlsgedanken Jesu gewesen. Nichts an ihnen liegt über die Gedanken und den Glauben seines Volkes hinaus; nichts sieht gemacht aus. Und nur zu bald ist die Christenheit über sie hinausgeschritten in die Dämmer des Sakraments und der Mystik hinein.

Nicht so offenbar zu unrecht hat man die Echtheit des Wortes vom Lösegeld *λύτρον* angefochten Mk 10 45 = Mt 20 28. Nicht das Opfer, sondern der Loskauf des Sklaven durch einen Preis, der für ihn gezahlt wird, gibt hier die Deutung, bei der man unsicher bleibt, aus wessen Sklaverei die Vielen erkauft werden. Das Wort hat in der Quelle des Lk, ohne das Bild vom Loskauf, gelautet: „Ich bin unter euch wie der Diener" 22 27. Dadurch bleibt es in seinem Wortlaut immer unsicher, wenn freilich auch die Ueber-

lieferung des Lk das Wort verändert haben kann. Sonst läßt sich gegen seine Echtheit nichts Entscheidendes sagen.

Man hat angeführt, daß es mit dem Menschensohn anfange; aber das ganze Wort braucht nicht unecht zu sein, selbst wenn man den Menschensohn in ihm streichen muß. Man hat weiter Paulinismus in dem Wort gefunden. In der Tat hat Paulus eine Lehre vom Tode Jesu gebildet, wonach er ein Loskauf ist. Aber er hat nie das Wort *λύτρον*, sondern entweder *ἀπολύτρωσις* oder *ἀγοράζειν*, *ἐξαγοράζειν*. Die Formel des Mk findet sich bezeichnenderweise nicht bei Paulus, sondern in den Pastoralbriefen 1 Tim 2 6, wo wie im Deuteropaulinismus überhaupt der Sprachgebrauch der Gemeinde und der Evangelien sich mit dem des Paulus zu kreuzen beginnt (vgl. Sündenvergebung neben *ἀπολύτρωσις* in Kol 1 14 Eph 1 7). Der Gedanke vom Loskauf war Jesus ebenso geläufig wie Paulus, denn er ist einer der eschatologischen Passahgedanken (S. 150). Solche Gedanken des Judentums bei Jesus und Paulus erklären, heißt doch die Dinge auf den Kopf stellen. Zudem hat sie Jesus auch sonst und in anderer Form ausgesprochen Mk 8 37 = Mt 16 26 fragt er: Was kann der Mensch geben als Preis für seine Seele? *ἀντάλλαγμα* = מְחִיר, חֲלִיצָה Sir 6 15 26 14 44 17. Das Bild vom Sklavenloskauf — d. h. פִּדְיוֹן Ex 21 30 = כֹּפֶר Nu 35 31 *λύτρα τῆς* oder *περὶ ψυχῆς* — lag ihm also nahe.

Einige von den Hinweisen Jesu auf seinen Tod sind freilich schon bei Mk nichts anderes als Erzählung der Leidensgeschichte in der Form der Zukunft, Weissagungen, die beweisen sollen, daß Jesus von seinem Tod nicht überrascht worden sei, sondern sein Leben freiwillig hingegeben habe (s. u. § 35). Eine Reihe anderer sind überhaupt erst von den späteren Evangelisten hinzugefügt worden. Aber deshalb brauchen nicht alle Aeußerungen Jesu über seinen Tod und vor allem nicht so eigenartige wie jene beiden Worte unecht zu sein. Man hat gegen sie noch angeführt, das Gebet in Gethsemane werde unmöglich, wenn Jesus seinen Tod mit aller Sicherheit schon lange vorher ins Auge gefaßt habe; ebenso beweise das Kreuzeswort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" Mk 15 34 = Mt 27 46 (von Lk weggelassen!), die Unmöglichkeit einer bestimmten Erwartung des als Erlösung für andere gedeuteten Todes. Aber wenn Gethsemane auch gegen die Todes*weissagungen* spricht, so enthält es ja selber doch den Todesgedanken; in der Darstellung des Mk, der man gewöhnlich die des Lk unterschiebt, zeigt es die volle Fassung und Ergebung Jesu in den Willen Gottes, der den Kelch trotz des Gebets wahrscheinlich sendet. Eine Gemeinde, die die Leidensweissagungen erfand, hat nicht auch die Gethsemanegeschichte erdichtet, sondern das hohepriesterliche Gebet, das an ihrer Stelle bei Johannes steht. Es war einer der schlimmsten Mißgriffe der

Kritik, die Gethsemanegeschichte für eine „Kultlegende" zu erklären (Bertram). Es kommt weiter hinzu, daß Jesus seinen Jüngern Leiden und Tod für ihn und seine Sache in Aussicht gestellt und von ihnen gefordert hat (vgl. S. 72 u. 98 f.). Mag auch manches dieser Worte erst in der Verfolgungszeit seine heutige Gestalt erhalten haben, ein Kern ist echt, von keiner Schwierigkeit gedrückt. Soll nun Jesus seinen Jüngern Leiden vorausgesagt, selber aber nur Herrlichkeit erwartet haben, jene zum Opfer, sich aber zum Herrschen berufen geglaubt haben? Manche wollen es so und machen ihn zum blinden Zukunftsfanatiker. Wenn die Spruchquelle kein Wort vom Leiden des Messias enthält, so hat doch auch sie Sprüche vom Leidenmüssen Jesu und der Jünger genug; auch die Sonderstücke des Lk enthalten solche. Sie sind nicht einer Dogmatik der letzten Tage entnommen, sondern verraten die Wirklichkeit eines geschichtlichen Kampfes mit Gegnern von Fleisch und Blut. Es bleiben also die an bestimmte Vorgänge angeknüpften, durch die seelische Lage und die äußeren Umstände hervorgerufenen, ganz undogmatischen Worte bestehen.

Hat Jesus die Gewißheit, daß auch dieser Tod den Vielen zugute kommen werde, für die er sein Leben als Dienst eingesetzt hatte, bis zum Ende festhalten können? Ist er nicht gestorben mit dem Wort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Mk 15 34 = Mt 27 46. Das Wort sieht nicht nach Erfindung aus, und die späteren Evangelisten haben sich bemüht, seine Bedeutung durch Hinzufügung andersartiger Worte abzuschwächen Lk 23 46 Joh 19 30. Freilich stand keiner von den Jüngern unter dem Kreuz; auch die Frauen sahen nur von ferne zu Mk 15 40 f. Ausdrücklich wird gesagt, die es hörten, hätten es mißverstanden. Vielleicht hat man Jesus den später so vielfach verwandten Ps 22 in den Mund legen und sagen wollen, er habe ihn am Kreuze gebetet. Aber auch wenn das Wort echt ist, so läßt es mannigfache Betonung und Auffassung zu. Selbst wenn es im Sinn verzweifelnder Angst genommen werden dürfte, so hätte man kein Recht, einen Augenblick des höchsten körperlichen Schmerzes gegen die klaren Stunden eines Menschenlebens zu setzen, in dem es freilich Kampf gab und Bitte um Vorübergehen des Kelches, aber auch Kraft und Gewißheit des Opfers und des Dienens. Jesus hat sein Leiden als den letzten Dienst für die Menschen auf sich genommen und dadurch überwunden. Es verliert zwar nicht

seinen Schmerz, aber es wird in Erhebung und Kraftgefühl gewandelt, weil es den anderen ein Segen wird.

§ 31. Die Anfänge der Gottesherrschaft und die neue Gemeinschaft.

Literatur zu § 7, besonders Duhm.

1. Wenn der Mensch Gott selber erlebt hat, wenn er ihn um sich her lebendig wirken fühlt, wenn er seinem Willen und seiner Liebe begegnet ist, wenn er Vergebung seiner Schuld und Hilfe in seinem Leid gefunden hat, ist damit nicht für ihn bereits die Gottesherrschaft mit ihren Gütern da? Was bedarf er noch mehr? Hat sich damit nicht auch die ganze Welt für ihn gewandelt? So scheint mit Notwendigkeit die sittliche Erlösungsreligion auf den Gedanken hinzuführen, daß Jesus die Gottesherrschaft schon in dieser Welt habe finden müssen, daß sie also rein innerlich gemeint sein müsse. Allein man würde auch hier den Worten Jesu Gewalt antun, wollte man sie in eine künstliche Einheit zwängen. In der Tat fehlt ja noch vieles, was zu Jesu Hoffnung auf die Gottesherrschaft gehört. Weder ist das Leid dadurch aus der Welt geschafft, daß man innerlich nicht mehr von ihm erdrückt wird, noch geschieht wirklich Gottes Wille auf Erden wie im Himmel. Beides aber hat Jesus von der gewaltigen Gottestat erwartet, auf die er mit seinem Volke hoffte (§ 7, 4. 5).

2. Die *Anfänge* dieser neuen Welt freilich hat Jesus darin schon zu sehen geglaubt, daß der Satan seine Macht über die kranken Menschen verloren hat und seine Dämonen fliehen müssen, vgl. S. 50. Zum zweiten hat es in der Menschheitsgeschichte einen neuen Ansatz gegeben. Die neue Gemeinschaft, die sich um Jesus sammelt, ist ein Anfang des Gottesreiches, wenn er auch noch so klein ist. Zwar hat erst eine spätere Zeit, die die Gleichnisse künstlich auf die Geschicke der Christenheit deutete, in der Kirche das Reich Gottes gesehen (S. 46 f.), aber es bleibt noch genug echtes Gut übrig, das den Gedanken enthält, daß in der Jüngerschaft das Gottesreich begonnen hat. Vor allem sind es die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, die von einem wunderbaren Wachstum der Gottesherrschaft aus kleinen (Mk) und verborgenen (L) Anfängen reden Mk 4 30—32 Mt 13 31 ff. Lk 13 18—21. Auch die früher genannten Sprüche, die das Gottesreich als Gemeinschaft erkennen lassen, etwa Lk 9 62, sind anzuführen. Vor allem aber hat Jesus der Gemeinschaft seiner Jünger ein Grundgesetz

gegeben im Gegensatz gegen die Gewohnheit der Reiche der Welt, in denen die Gewalttätigen herrschen, das Grundgesetz des *Dienens* Mk 10 42 ff. = Mt 20 25 ff. = Lk 22 25 f. (aus anderer Quelle?); er hat also in ihr den Anfang des Königreiches Gottes gesehen.

3. Mithin finden wir auch hier Durchbrechungen der alten jüdischen Gedanken. Aber keine völlige Beseitigung. Erst die Geschichte hat hier langsam, wie etwa beim Opfer, das Alte absterben lassen. Jesus selbst hat noch nicht empfunden, daß die Erlebnisse der Erlösungsreligion nicht auf die alten Formen der Zukunftshoffnung angewiesen seien. Umgekehrt: gerade in der Zuversicht des neuen Gottesglaubens muß die Hoffnung auf die Ueberwindung des Elendes, muß das Gebet, daß der Wille Gottes in der ganzen Menschenwelt geschehe, erst recht zuversichtlich werden. Auch als die Erwartung des Weltendes unter der ersten Enttäuschung zusammengebrochen war, hat darum diese Hoffnung nicht aufgehört. Sie hat dem Christentum das Zukunftsvolle und Welterneuernde gegeben, das es von der griechischen wie von der indischen Religion so bedeutsam abhebt.

Vierter Abschnitt.

Erlösungsreligion und Erlöserpersönlichkeit.

Literatur s. S. 11, d und vor § 5, jetzt besonders Bousset. Die ältere bespricht HJHoltzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu 1907. — ASchweitzer S. 38, 1 und vor § 11. — EKühl, Das Selbstbewußtsein Jesu 1907, BZStrFr. — DVölter, Das messianische Bewußtsein Jesu 1907. — JSteinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker 1908. — WWalther, Das Ichbewußtsein Jesu gegenüber dem Menschengeschlecht 1914. — Bedeutsam als Uebersicht und wegen der Stellung der Tatsachenfrage FLoofs, Wer war Jesus Christus? 1916.

§ 32. Erlösung und Erlöser.

AHarnack, Das Wesen des Christentums 1900, S. 91: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein" war Veranlassung zu eifriger Verhandlung. Viele Gegenschriften, besonders MKähler, Gehört Jesus in das Evangelium? 1901.

1. Schon die Gesetzesreligionen haben Stifter. Sie wachsen nicht mehr naturhaft, in jenen Tiefen, in denen die Volksdichtung wächst. Selbst wo die Sage die Gestalten dieser Religionsstifter ins Ungeheure steigert und ihnen jahrhundertelange Volksgewohnhei-

ten zuschreibt, steht im Hintergrund doch ein bestimmter festumrissener Mensch mit seiner Auffassung des Lebens. Noch viel schwerer als die Ideale ohne ihre Propheten können die Erlösungen ohne die Erlöser gedacht werden. Immerhin hat sich die Stoa als Selbsterlösung durch Erkenntnis und Willensanspannung von ihrem Stifter ganz gelöst. Der Buddhismus konnte es nicht, obwohl auch er Erlösung durch Erkenntnis sein wollte. Das Evangelium aber läßt sich von der Person Jesu gar nicht lösen, wenn er auch nicht als ein Stück der „Lehre" hineingehört. Denn hier handelt es sich um die innerlichsten und persönlichsten Werte, die der Mensch hat, um ein Neuwerden bis in die Tiefen des Affektlebens. Darum hängt die Erlösung an so viel ganz Persönlichem bei ihm, selbst an ganz Unausgesprochenem. Alle seine Worte kommen nur in Betracht als Ausstrahlung seiner Person. Wie sich die einen „an ihm ärgern", so nehmen die anderen aus seiner Fülle „Gnade um Gnade". Die Frage ist, ob Jesus diese seine Bedeutung selber gefühlt und in irgendeiner Form ausgesprochen hat. Sie ist für die Religion nicht von entscheidender Bedeutung; für diese kommt nur in Betracht, wie er sich innerlich mit einem solchen Bewußtsein auseinandergesetzt hätte. Vor allem erhebt sich die Frage, ob er schon, wie nachher seine Jünger und mit immer steigendem Nachdruck die Kirche, gedacht und gelehrt hat, daß erst durch seinen Tod die Erlösung *ermöglicht* sei. Denn alle derartigen Lehren sind dabei angekommen, die Gerechtigkeit als ein Wesentliches, meist als das Beherrschende in den Gottesglauben wieder einzuführen und die Erlösung bloß als den Ausnahmefall der Gesetzesreligion zu nehmen.

§ 33. Das Bewußtsein Jesu von seiner Sendung.

AHarnack, „Ich bin gekommen", Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1912, S. 1 bis 30. — DAFrövig, Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter 1918, und: Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist 1924.

1. Jesus hat, wie alle Propheten, das Bewußtsein seiner *Sendung* gehabt. Er war sich bewußt, die entscheidende Offenbarung Gottes an sein Volk zu sein (§ 24). Die Kraft und Sicherheit dieser inneren Haltung war eine wesentliche Ursache seiner erziehenden und erlösenden Wirkung auf andere (§ 20 u. § 27). Endlich hat Jesus bei den Heilungskräften, die von ihm ausströmten, unter dem Eindruck gestanden, daß ihm Uebernatürliches geschenkt sei. Daß er selber diese Kraft als den Geist Gottes in Ehrfurcht

von sich unterschied, beweist der Spruch von der unvergebbaren Sünde, ob er nun so gelautet hat, wie ihn Mk 3 28 ff. = Mt 12 31, oder wie ihn die Spruchquelle Mt 12 32 = Lk 12 10 wiedergibt. Das alles liegt so sichtlich zutage, daß es sein Wesen verkennen heißt, wenn man ihm das Bewußtsein seiner Erwählung und Sendung von Gott und seiner Ausstattung mit göttlicher Kraft und Offenbarung nehmen will. Nur über die Form, in der er es hatte, läßt sich streiten.

2. Nach den Evangelien hat sich Jesus höher als Salomo und Jonas und den „Kleinsten im Himmelreich" über den „Größten unter den Weibessöhnen", Johannes den Täufer, gestellt. Er hat das Bekenntnis zu sich als entscheidend für den Menschen verkündigt, freilich nicht ein Bekenntnis des Wortes und der Formel, sondern ein Bekenntnis der Tat. Er hat verlangt, daß sich die Menschen um seinetwillen sollten verfolgen und schmähen lassen, und von seinem Namen geredet als von einer heilenden Macht und dem Kennzeichen seiner Jünger. Er hat mit einem Ichbewußtsein gesprochen, in dem der Herr der Kirche sich offenbart, ja der über alle Welt erhöhte und vielleicht auch der vor aller Welt gewesene himmlische Herr. Diese Aussprüche sind nicht alle echt; es läßt sich schon aus dem Vergleich der Quellen deutlich machen, daß hier vielfach die Begeisterung der Gemeinde an der Arbeit ist.

1. Bei Joh ist das Selbstbewußtsein Jesu oft ausgedrückt mit der Formel von seiner *Sendung*. Ferner: Mk 9 37 = (Mt 18 5) = Lk 9 48, der Spruch auch in L Mt 10 40 = Lk 10 16; hier auch noch Mt 23 37 = Lk 13 34 und Lk 11 49 = Mt 23 34; sonst Mt 15 24 und Lk 4 43. Auch eine ganze Anzahl von Gleichnissen haben das Bild von dem Gottesgesandten, der die Menschen zum Gottesreich lädt: Mk 12 1 ff. = Mt 21 33 ff. = Lk 20 9 ff.; Mt 22 1—14 = Lk 14 16—24. Mit all dem braucht noch nicht wie bei Joh die Sendung aus dem Himmel gemeint zu sein. „Gesandt" wird der Prophet zu seinem Volk.

2. Der Formel von der Sendung entspricht die andere „*Ich bin gekommen*". Sie braucht gleichfalls zunächst nicht über ein prophetisches Bewußtsein hinauszuweisen Mt 10 34 ff. = Lk 12 51 ff. und dazu 12 49, Mk 2 17 c. p. So sagt Jesus auch: „Dazu bin ich ausgegangen Mk 1 38 (*ἀπεστάλην* Lk 4 23). Selbst mit Mt 5 17 stellt sich Jesus nicht über das Gesetz, sondern nur über die pharisäische Auslegung, über Moses höchstens in dem Sinne wie ohne die Formel in Mk 10 8 f. — Dagegen verbindet sich Mk 10 45 = Mt 20 28 und Lk 19 10 die Formel mit dem Menschensohngedanken, meint also hier gewiß ein Kommen aus dem Himmel (§ 35).

3. Gegen die Echtheit der Worte von Salomo und Jonas Lk 11 31 f. = Mt 12 41 f. ist an sich nichts vorzubringen, Wellhausens Einwand gegen die ganze Stelle s. S. 137. — Der Spruch über den Täufer heißt: „Größer (+ Prophet, Lk) unter den Weibgeborenen ist keiner (+ erstanden, Mt) als

Johannes; der Kleinste aber im Reiche Gottes ist größer als er" Lk 7 28 = Mt 11 11. Die zweite Satzhälfte ist schief im Verhältnis zur ersten und das Reich Gottes in ihr die Christenheit; sie ist also erst später angefügt. Die Tatsache, daß Jesus sich als den Endgültigen gegenüber dem Täufer fühlt, ist aber überall deutlich.

4. *Das Bekenntnis zu Jesus.* „Was nennt ihr mich Herr, Herr!" Lk 6 46 = Mt 7 21, vgl. 7 12, kann ganz harmlos sein; Herr hieß der Lehrer. Daneben steht das Gebot des Bekenntnisses in der Fassung des Mk, Mk 8 38 = Mt 16 27 = Lk 9 26, und der Spruchquelle Mt 10 32 f. = Lk 12 8 f. Nicht hierher gehört der oft mißdeutete Spruch: „Wer nicht für mich ist, ist wider mich" Mt 12 30 = Lk 11 23, in dem das Ich gar nicht Jesus, sondern das allgemeine Ich = man ist; das Wort gibt die Regel an, nach der das Verhalten Beelzebuls zu beurteilen ist. Bezeichnend für solche Beziehung auf Jesus ist die Einsetzung eines „an mich" Mt 18 6, in dem schon von Mk auf die kleinen Gläubigen (Mt „an mich!") umgedeuteten Wort vom Aufnehmen der Kinder Mk 9 42.

5. In den Sprüchen von den *Verfolgungen um Jesu willen* zeigt sich die spätere Hand gleichfalls hier und da. So sagt unser Mk entgegen dem von Mt und Lk gelesenen, der „um meinetwillen" hat, zweimal „um meinet- und des Evangeliums willen" Mk 8 35 = Mt 16 25 = Lk 9 24 u. Mk 10 29, wo Mt 19 29 „um meines Namens willen" sagt (erst recht spät), Lk 18 29 „um des Gottesreichs willen". In der entsprechenden Stelle der L zu Mk 8 35 fehlt Lk 17 33 das „um meinetwillen" in Mt 10 39. In Mk 13 9 steht auch bei Mk einmal bloß um meinetwillen = Mt 10 18, Lk 21 12 ändert „um meines Namens willen". Auch Mk schreibt so schon einmal „gehaßt um meines Namens willen" 13 13 = Mt 24 9 (von Mt wiederholt 10 22) = Lk 21 17. Der Name ist hier gewiß überall spät und nicht bloß an der Stelle, wo Lk den Mk umgestaltet hat; es ist der Christenname, um deswillen man die Verfolgung ertragen muß. So kann man Bedenken auch gegen das „um meinetwillen", wenn nicht überhaupt gegen die meisten Sprüche haben. Daß Jesus Anfeindungen seiner Jünger im allgemeinen vorausgesehen und vorausgesagt hat, wird der echte Kern dieser Worte sein.

6. Der *Name Jesu* tritt meistens in der Formel „in meinem Namen" auf. Hier bedeutet er die schützende und heilende Wundermacht des Erhöhten (vgl. Heitmüller S. 12, i) und ist meist christlich. Doch kann der Bericht des Mk, daß schon zu Jesu Lebzeiten einmal ein fremder Wunderarzt sich statt anderer Namen des Namens Jesu bedient habe, geschichtlich sein 9 38 f. = Lk 9 49. Sonst steht die Formel meist in Sätzen, die sich ohne weiteres als spät ausweisen, wie die Weissagung von falschen Propheten Mt 7 22, vgl. Lk 13 26 L, wie Mk 13 6 = Mt 24 5 = Lk 21 8, vgl. den unechten Schluß Mk 16 17, dazu noch Lk 10 17. — „Im Namen Jesu" nimmt weiter der Christ (wahrscheinlich christliche) Waisenkinder an Mk 9 37 = Mt 18 5 = Lk 9 48. Vielleicht hatte der Spruch aber einmal eine echte Unterlage ohne den „Namen" wie der gleiche von den Aposteln Mk 9 41. Mt hat für diesen vielleicht eine ältere Form noch ohne den Christennamen 10 41 f., die Formel εἰς ὄνομα heißt bei ihm nur „als" vgl. Lk 10 16.

7. Der *erhöhte Herr* spricht nicht bloß als Auferstandener Mt 28 18—20, sondern schon in dem geschichtlichen, wenn er seine Allgegenwart auch bei der kleinsten Gemeindeversammlung verheißt Mt 18 20 und Petrus den Felsen nennt, auf den er seine Kirche bauen werde Mt 16 18. Alles sicher unechte

Stellen. Vielleicht ist hierher auch diejenige Fassung des Tempelwortes zu rechnen, die bei der Verurteilung Jesu eine Rolle spielt: „*Ich* werde den Tempel zerstören" Mk 14 58 = Mt 26 61. Der seiner Erhöhung ganz gewisse Herr spricht bei Lk: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein!" 23 43 und vermacht 22 29 den Jüngern die Herrschaft. Die letzten drei Worte können auch harmloser genommen werden. Schon Mk hat übrigens den Spruch von der Unvergänglichkeit des Gesetzes in einen von der Unvergänglichkeit der Worte Jesu umgestaltet Mk 13 31: Mt 5 18 = Lk 16 17.

Aus dieser Uebersicht wird deutlich, daß allerlei Verschiebungen und Steigerungen vorgekommen sind. Sie geschahen manchmal ohne Aenderung des Wortlauts. Man empfand später, als Jesus in die Reihe der himmlischen „Herren" eingerückt war, den Spruch vom Herr-Herr-Sagen ganz anders als damals, da ihn Jesus sprach und von dieser Anrede für den Lehrer zu dem Inhalt seiner Lehre und der Tat hinüberleiten wollte. Unecht ist der Spruch gewiß nicht. Oft genügten auch kleine Aenderungen, um Jesu Worten einen viel höheren Anspruch unterzulegen. Manchmal wurde durch eine kleine Verschiebung aus einem ganz anders gemeinten Ich der himmlische Herr (S. 122). Und so ist manches hier nicht ursprünglich. Aber ein hohes Bewußtsein von seiner Sendung spricht aus zu vielen Worten Jesu, als daß man alles Derartige tilgen könnte. Es liegt schließlich in all seinen Befehlsworten. Man hat nicht umsonst gefunden, daß er rede wie einer, der Macht habe Mk 1 22 = Mt 7 28 f. = Lk 4 32, und daß in ihm Elia oder einer von den alten Propheten wiedergekommen sei Mk 8 28 = Mt 16 14 = Lk 9 19. Er selbst hat sich auch so empfunden Mt 23 29 ff. = Lk 11 47 f.; Lk 11 49 = Mt 23 34. Er hat sich für die entscheidende und abschließende Offenbarung Gottes gehalten; darum kann selbst ein Wort wie „Hier ist mehr als Jonas, mehr als Salomo" nicht als spät verworfen werden. Hat er sich doch selbst dem Täufer, den er den größten von allen Menschen genannt hat Mt 11 11 = Lk 7 28, so gegenübergestellt, daß er das Bild von dem neuen Wein und den alten Schläuchen gebrauchen konnte Mk 2 21 f. = Mt 9 16 f. = Lk 6 36—39. Es hat ihm weder das Bewußtsein gefehlt, etwas ganz Neues seinem Volk zu sagen, noch das andere, das Schicksal seines Volkes zu sein. Wer sich ihn bescheidener wünscht und deshalb all diese Worte streicht, tut der Ueberlieferung Gewalt an, mißt aber auch mit einem Maßstab, der zu klein ist.

3. Das Sendungsbewußtsein hat bei Jesus nach all unsern Evangelien *messianische Form* angenommen, er hat sich nicht nur als

Messias bekannt, sondern auch selber Sohn Gottes und Menschensohn in diesem Sinn genannt. Seit langem wird ein leidenschaftlicher Kampf geführt, ob dies Bild der Evangelisten der Wirklichkeit entspreche. Während die einen mit Entschiedenheit das messianische Selbstbewußtsein Jesu bestreiten, machen die andern im Gefolge der kirchlichen Lehre daraus den Angelpunkt ihrer Jesusdarstellungen. Wir werden sehen, daß eine klare Entscheidung auf Grund unserer Quellen nicht mehr möglich ist, weil zwar wohl das Sendungsbewußtsein nicht weggeleugnet werden kann, seine Steigerung durch die Gemeinde aber ebenfalls zu den unleugbaren Tatsachen gehört. Ueberdies ist es möglich, dem Gottessohn eine nichtmessianische Bedeutung beizulegen, beim Menschensohn hat man es ebenfalls versucht. Die Tatsachen in bezug auf die drei Namen sind die folgenden.

§ 34. Der Sohn (Gottes).

GPWetter, Der Sohn Gottes 1916, bes. Kap. 8. — Zur Tauf- und Versuchungsgeschichte Lit. § 24. — Zu Mt 11 27 = Lk 10 22, vgl. noch Norden (S. 12, m) S. 277—308.

1. Im 4. Evangelium hängt gerade an dem Sohnesnamen die Erlöserbedeutung Jesu: Er ist der Sohn, der beim Vater war, ehe der Welt Grund gelegt war, und der in diesem vorweltlichen Dasein an der Herrlichkeit Gottes teil hatte 17 1 ff. Er ist aber auch der Sohn, der in seinem Leben und in seinen Werken die Herrlichkeit des Vaters den Menschen offenbar werden läßt („den Vater verherrlicht" 11 4 14 13). Denn Gott hat ihn in die Welt gesandt, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben 3 16 ff. (8 35). Wer den Sohn sieht und an ihn glaubt, hat das ewige Leben 6 40. Erkannt werden kann der Sohn daran, daß er die Werke des Vaters tut 5 19 ff. 10 36 f., daß ihm der Vater selbst das Höchste übertragen hat: das Weltgericht 5 22 und die Vollmacht, die Toten aufzuwecken, die er auferwecken will 5 21 25. Es ist für Joh bezeichnend, daß Jesus bei ihm andere Menschen nicht Söhne Gottes nennt, sondern den Sohnesnamen sich allein vorbehält, dem einzigen (*μονογενής*) Sohn Gottes 3 16.

Stark bedenklich gegen die Echtheit dieses Gebrauches macht doch schon die Tatsache, daß auch der Täufer die Lehre vom Gottessohn mit denselben Worten vorträgt wie Jesus selber 1 34 3 35 f.; die letzte Stelle klingt stark an Mt 11 27 = Lk 10 22 an, erhebt sich aber dann mit 3 36 ganz ins Johanneische. Bemerkenswert ist, daß der Gottessohn im Munde anderer Menschen

auch noch die einfache jüdische Bedeutung des Messias hat. So übersetzt es Nathanael mit König Israels 1 49, und in der Gerichtsverhandlung erscheint es wie bei Mk als ein Punkt der Anklage 19 7. Das Bekenntnis Marthas hat einen johanneischen Klang, wenn sie dem jüdischen „Du bist Christus, der Sohn Gottes" hinzufügt: „der in die Welt kommt" 11 27, vgl. 11 4 1 9. — Die anderen nennen Jesus immer Sohn *Gottes;* er selber nennt sich, ohne daß ein Grund dafür ersichtlich wäre, bald „der Sohn", bald „der Sohn Gottes". Dieser letzte Gebrauch — 3 16 ff. 5 25 9 35 10 36 11 4 17 1 — ist der seltenere und findet sich in den Synoptikern nicht.

2. In den drei ersten Evangelien ist der Name sehr selten: Einmal steht er bei Mk 13 32 = Mt 24 36: „Jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, nur der Vater", und einmal merkwürdig ähnlich und merkwürdig anders in der Spruchquelle: „Niemand kennt den Sohn (weiß, wer der Sohn ist, Lk) außer dem Vater, und auch den Vater (wer der Vater ist, Lk) kennt keiner außer dem Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" Mt 11 27 = Lk 10 22. Der Spruch ist (bei Marcion, Justin, Ps. Clem.) noch in der anderen Fassung überliefert: „Keiner hat den Vater erkannt außer dem Sohn und den Sohn außer dem Vater und wem der Sohn es offenbart (offenbaren will)." Das „*hat* erkannt" klingt nicht so göttlich, sondern mehr prophetisch; auch die Umstellung der Sätze ist nicht ohne Bedeutung. Doch ist auch bei dieser Fassung das Sohnesbewußtsein Jesu im besonderen Sinn deutlich genug in dem Wort ausgesprochen. Daneben steht einmal noch im Gleichnis vom Weinberg Jesus als der Sohn den Propheten als den Knechten gegenüber Mk 12 6 = Mt 21 37 = Lk 20 13. — Nicht im Munde, aber im Bewußtsein Jesu tritt *der Sohn Gottes* endlich in der Taufgeschichte des Mk auf 1 11 (Mt 3 17 Lk 3 22 veräußerlichen hier nach Art der Verklärung Mk 9 7 = Mt 17 5 = Lk 9 35), und ebenso in der Versuchungsgeschichte der Spruchquelle Mt 4 1—11 = Lk 4 1—12. Vor Gericht endlich spielt die Frage: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" Mk 14 61 = Mt 26 63 (Gottes) = Lk 22 66 (nur: der Messias) = 22 70 (der Sohn Gottes), eine Hauptrolle, und ihre Beantwortung mit Ja hat nach den Evangelisten die Verurteilung Jesu herbeigeführt. Das ist alles.

Der „*Sohn Gottes*" tritt auch als Bekenntnis von Menschen oder Dämonen auf und ist an vielen Stellen sofort als Zusatz zu erkennen. So Mt 16 16 zu Mk 8 29, wie Mt auch 14 33 gegen seine Quelle Mk 6 52 das Bekenntnis der Jünger schon einmal bringt. Ebenso hat er es dann den Spöttern unter dem Kreuz wieder in den Mund gelegt 27 40 43. Mk hat den Sohn Gottes als Bekenntnis der Dämonen 3 11 = Lk 4 41 und 5 7 = Mt 8 29 = Lk 8 28, auch

im Munde des Centurio (mit polytheistischem Klang „ein Gottessohn") 15 39 = Mt 27 54 (Lk 23 47 anders). — Der Versuch, diese wenigen Stellen von andern Erwägungen aus zu verstärken, scheitert. Die Frage: Wann und in welchem Sinn hat Jesus Gott seinen *Vater* genannt, bringt nicht weiter. Er hat es in demselben Sinne getan, wie er ihn auch den Vater aller anderen genannt hat. Wenn unsere Evangelien ihn auch aufs Sorgfältigste unterscheiden und stets „mein Vater" und „euer Vater", niemals aber unser Vater sagen lassen, so verraten sie doch sofort, daß das nur künstlich ist, indem alle inhaltlichen Aussagen gleich sind und sie selber ganz frei mit den Quellenangaben verfahren. Natürlich berechtigt diese Tatsache andererseits nicht zu dem Schlusse, daß die oben angeführten Stellen alle unecht seien und Jesus sich in keinem anderen Sinne Sohn Gottes genannt haben könne als die anderen Mt 5 9 5 45 (17 26) (Lk 20 36). — Uebrigens haben die Evangelisten ganz dieselbe künstliche Art, mit dem *Brudernamen* umzugehen. Nur einmal, wo es der Zusammenhang unumgänglich forderte, lassen sie Jesus andere Menschen seine Brüder nennen Mk 3 35 = Mt 12 50 = Lk 8 21, sonst sagt Jesus stets „dein Bruder" oder „der Bruder". Erst wieder der Auferstandene darf bei Mt und Joh voll Gnade sagen „meine Brüder" 25 40 28 10 Joh 20 17.

3. Die Stellen zerfallen inhaltlich in drei Gruppen. Die Spruchquelle meint Mt 11 27 = Lk 10 22 den Gottessohn nicht als Messias, sondern als den in einzigartiger Weise mit Gott in Verbindung stehenden Offenbarer Gottes, wie auch Gott allein das Geheimnis seiner Person kennt. Von hier und 11 25 aus ist auch der Eingangssatz zu verstehen: Alles ward mir übergeben von meinem Vater, alles, d. h. die ganze Gottesoffenbarung. Diese Aussage, so hoch sie ist und so stark sie an ähnliche Sätze des Joh anklingt, steht doch ganz der Art nahe, wie Jesus Gott überhaupt als Vater geglaubt und den anderen verkündigt und wie er auch sonst von der ihm gewordenen Offenbarung gedacht hat.

An Mk 13 22 kann man entweder hervorheben, daß in ihr der Sohn mit dem Vater und den Engeln in einer himmlischen Dreiheit erscheint (wie auch Mk 8 38); oder man kann den Spruch nach Art des vorigen erklären, also in dem Sinn: Selbst ich, der ich sonst den Willen Gottes genau kenne, weiß nicht Tag oder Stunde, wann das Gottesreich kommt.

Die Tauf- und Versuchungsgeschichte und die Erzählung von dem Verhör Jesu endlich enthalten den jüdischen Gottessohngedanken von dem zum Messias erwählten (*ηὐδόκησα*) Menschen: die Versuchung endet schließlich in einem Versprechen der Weltherrschaft durch den Satan; und die Aufforderung des Teufels, Jesus möge aus den Steinen Brot machen, um seines Leibes Not abzuhelfen, lehnt dieser mit dem Wort ab: „Der *Mensch* lebt nicht

vom Brot allein!" Der menschliche messianische König ist es also, der hier angesprochen wird und spricht.

Uebrigens sind die jüdischen Stellen, in denen der Messias Gottes Sohn heißt, nicht sehr zahlreich, wie überhaupt der Messias im Judentum keine große Rolle spielt, wenn man von den Menschensohnstellen absieht. Neben Henoch 105 2 4 Esra 7 29 13 32 37 52 14 9 steht nur noch Psalm 2, wenn nicht von Haus aus messianisch, in unserer Zeit wenigstens so gedeutet. Er spielt auch in der Taufgeschichte seine Rolle. Lk 3 22 lesen Handschrift D u. a. als die Gottesstimme das Wort Ps 2 7: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!" Vielleicht ist das der richtige Lk-Text, auch 1 32 35 hat Lk diesen Sohnesbegriff selbständig verwandt. Das Wort für die älteste Form der Himmelsstimme überhaupt zu halten, ist nicht möglich. Mk 1 11 ist keineswegs aus Jes 42 1 44 1 zu erklären. Es handelt sich bloß um alttestamentliche und jüdische Ausdrücke, nicht um eine Stelle, die Vorbild gewesen wäre. Nach Eigenart und Alter kann nur der Bericht des Hebr-Ev dem des Mk an die Seite gesetzt werden. Danach hat nicht Gott, sondern der heilige Geist, und zwar so gesprochen; „Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest und ich Ruhe fände auf dir. Denn du bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit." Hieron. Comm. in Is. XI 2. Auch dieser Spruch enthält Geistesempfang und messianische Herrschaft, ist also trotz des anderen Wortlauts innerlich mit Mk in Uebereinstimmung. Was das Ebion-Ev berichtet (Epiph. haer. 30 13), ist nichts als eine Zusammenfügung aller synoptischen und anderer Ueberlieferung.

4. Die Echtheit sämtlicher Stellen ist bestritten. Schon die Tatsache, daß der Gottessohn in so mannigfacher Bedeutung vorkommt, sei auffällig. Und sicher ist er hier und da eingetragen.

Zumal bei Joh sind die meisten Stellen deutlich spät und haben verwandte Aussagen nur in den späten apokryphen Evangelien (z. B. in den Oxyrynchuslogien), so daß man von hier aus auch die stark an Johannes anklingende Stelle der Spruchquelle verwerfen zu müssen meint. Aber Mt 11 27 = Lk 10 22 braucht nicht „johanneisch" zu sein, sondern kann ebensogut einen Ansatzpunkt für die johanneische Theologie gebildet haben. Der Nachweis Nordens, daß Mt 11 25—30 = Lk 10 21 f. als Ganzes einer festgeprägten Form hellenistischer Erlösungspredigt entspricht, ist ein bedeutsamerer Grund gegen die Echtheit, aber doch deshalb nicht durchschlagend, weil diese Redeform, schon von Jesus Sirach gebraucht, Jesus geläufig sein konnte, der von der jüdischen „Weisheit" mehr hat, als Norden u. a. meinen (vgl. § 18 2 und S. 118). Auch Mk 13 32 kann unter dem Gesichtspunkt seiner Vereinzelung und der Stellung des Sohnes zwischen dem Vater und den Engeln in einer himmlischen Dreiheit verdächtig erscheinen. Für die Echtheit spricht aber sehr, daß das Nichtwissen Jesu zugegeben wird. Nur um die Frage nach der Zeit der Wiederkunft zu beschwichtigen (Wellhausen), hätte man später nicht ein so starkes Mittel angewandt; das konnte man einfacher haben (Act 1 7 f. 2 Petr 3 8). — Die Tauf- und Versuchungsgeschichten sollen, durch ihren Inhalt als mythologisch ausgewiesen, nur eine Zurückverlegung der Auferstehungsgeschichte ins Leben Jesu sein, wie die Verklärung. Dazu

stelle die Schilderung der Versuchung in Mk 1 12 f., noch ohne den Gottessohn, die alte Form der Erzählung dar. Allein in der Versuchungsgeschichte ist die Aehnlichkeit mit den gleichen Erzählungen von anderen Helden und Religionsstiftern (Buddha) nicht groß; und ihr Inhalt enthält nichts, was Jesus in seinem Leben nicht einmal durchkämpfen mußte. Der Satan und die Bibel spielen auch in seinem Vorstellungskreis eine große Rolle, können also ebensogut bei ihm innere Erlebnisse ausgestalten, wie bei seinen Jüngern zur Einkleidung von Gedanken dienen. Hat er doch später auch aus dem besorgten Wort des Jüngers die Stimme des Versuchers vernommen Mk 8 33 = Mt 16 23. Auf eine Ueberwindung des Satans spielt auch an Mk 3 27 = Mt 12 29 = Lk 11 21 f. Und eine Stunde der Berufung müssen wir bei ihm wie bei allen Propheten annehmen; sie mit der Taufe zusammenfallend zu denken, hindert nichts. Die Christologie hat sich endlich durchaus nicht von der Auferstehung stufenweise rückwärtsschreitend entwickelt. Als Paulus Röm 1 3 schrieb, lehrte er schon lange die Präexistenz des Gottessohnes. Entscheidend für die Güte der Ueberlieferung spricht, daß die beiden ältesten Quellen hier so auffallend zusammentreffen. Die Versuchungserzählung der Spruchquelle erscheint geradezu als die Fortsetzung der Erlebnisse Jesu in der Taufgeschichte des Mk. Derselbe Gottessohnbegriff, hier als höchstes Erlebnis, dort als entscheidende Versuchung. Dabei sind die beiden Quellen ganz unabhängig voneinander, und die Taufe stand in der Spruchquelle nicht. Man wird also am besten die Erzählungen als Berichte von visionären Erlebnissen Jesu nehmen. Vgl. Lit. vor § 24 und AvHarnack, Die Verklärungsgeschichte Jesu SBBA 1922.

Nach allem bleibt wahrscheinlich, daß Jesus sich in besonderem Sinn als Gottessohn gewußt hat. Freilich Gewißheit kann nie erreicht werden. Und eine inhaltlich schwerwiegende Frage bleibt zurück: Kann Jesus sich gleichzeitig im Sinn der messianischen Würde und in dem der vollkommenen Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntnis als Gottessohn gedacht haben? Daß es möglich war, wird sich uns noch zeigen. Ob sich aus dem einen Gedanken der andere entwickelt habe und welcher der frühere gewesen sei, darüber kann man bloß Vermutungen anstellen.

§ 35. Der Menschensohn.

Aeltere Literatur bei Keim II, S. 65, auch AMeyer (s. S. 38, 3), S. 140 ff., neuere bei HLietzmann, Der Menschensohn 1896, PWSchmiedel, Die neueren Auffassungen des Namens „Menschensohn", PrM 1901, und Holtzmann (s. S. 162), HGottsched, Der Menschensohn 1908. — Das Neueste bei vGall S. 12, h.

1. Der Ausdruck „der Menschensohn" tritt nur selten außerhalb der Evangelien auf, wird in diesen nur von Jesus selbst, von ihm recht häufig, nie von anderen in den Mund genommen und soll immer in irgendeinem Sinne ihn selber bezeichnen. Aber in

welchem Sinne? Schon sprachlich macht der Ausdruck Schwierigkeiten. Das griechische *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist eine sklavische Uebersetzung des aramäischen Wortes בַּר (אֱ)נָשָׁא. Dieses ist wie das hebräische בֶּן־הָאָדָם eine Wendung, in der durch ein vorgesetztes בֶּן־ ein Einzelner aus dem Sammelbegriff herausgegriffen wird, wie man im Deutschen sagen kann: das Menschenkind, ohne doch damit etwas anderes zu meinen als einen Menschen. Die Frage ist bei בר(א)נשא nur, ob der Ausdruck zur Zeit Jesu dichterisch und selten, oder ob er der ganz geläufige Ausdruck für Mensch, ja bereits bis zu der Bedeutung jemand oder man abgeblaßt war. Im ersten Fall hätte Jesus selber noch zwischen ihm und dem gewöhnlichen Wort für Mensch (אֱנָשׁ) unterscheiden können und der Ausdruck Menschensohn wäre seiner Umgebung aufgefallen. So ist es wohl im Buch Daniel 7 13 f., wo der mit den Wolken des Himmels kommende „Mensch" dichterisch „Menschensohn" genannt wird, wie Gott „der Alte an Tagen" heißt. Auch in dem zweiten Fall dürfte man nicht von vornherein darauf verzichten, hinter „dem Menschen" etwas Besonderes zu suchen, obwohl erst die griechische Uebersetzung den „Menschensohn" geschaffen hätte; denn auch der Gebrauch des Wortes „der Mensch" ist in den in Frage kommenden Sätzen meist ein ganz außergewöhnlicher. Darum ist es nicht von großer Bedeutung, daß wir für die besondere aramäische Mundart Jesu nicht mehr gleichzeitige Urkunden besitzen, nach denen wir jene Frage sicher beantworten könnten. Wir müssen uns auf alle Fälle an jeder einzelnen Stelle auch fragen, ob der Zusammenhang mit dem „Menschen" oder „Menschensohn" etwas Besonderes meint oder ob er nicht einfach vom Menschen überhaupt handelt. Wir werden beobachten, daß man nur an ganz wenigen Stellen diese Frage ernsthaft aufwerfen kann. In den meisten Fällen ist der Ausdruck so gebraucht, daß man sofort sieht, der „Menschensohn" oder der „Mensch" will eine Selbstbezeichnung Jesu sein.

Aber über den Sinn dieser Selbstbezeichnung erheben sich wieder neue Fragen. Drei Möglichkeiten liegen vor:

a) Jesus könnte so in bescheidener Zurückhaltung von sich gesprochen haben, zumal wenn das aramäische Wort wirklich nur „man" oder „jemand" bedeutet hätte, z. B. „Johannes der Täufer kam, aß und trank nicht, dann kam ‚jemand' (= ich), der aß und trank" Mt 11 18 f. = Lk 7 33 f. Man kann auch erinnern an 2 Kor 12 2 f., wo Paulus sagt: „Ich kenne einen Menschen, der ..."

und damit sich selber meint. Allerdings wird man so nur von „einem" Menschen, nicht von *dem* Menschen (er heißt stets „der" Menschensohn) sprechen; aber eine so kleine Verschiebung könnte ja in der Ueberlieferung und Uebersetzung sich leicht ergeben haben, zumal wenn, wie man beobachten zu können glaubt, schon das Aramäische zwischen dem Gebrauch des Wortes mit und ohne Artikel nicht sehr scharf unterschieden hätte.

b) Jesus könnte mit dem Worte seine menschliche Natur, sich als Menschen haben bezeichnen wollen. Der Gedanke einer Menschlichkeit, die mit bescheidenem Stolze von sich sagt, daß ihr nichts Menschliches fremd ist, oder die Verwendung des Wortes Mensch im Sinne des Humanitätsideals wäre allerdings in der ganzen Gedankenwelt seines Volkes unerhört. Aber man könnte nach dem gewöhnlichen hebräischen Sprachgebrauche das Wort „Mensch" als einen Hinweis auf die Schwäche und Aermlichkeit des Auftretens Jesu verstehen, z. B.: „Die Füchse haben ihre Gruben; aber der Menschensohn, der schwache, arme Mensch, hat nicht, wohin er sein Haupt legen kann!" Mt 8 20 = Lk 9 58.

c) Jesus kann sich endlich im Sinne der eschatologischen Erlösungsreligion mit dem „Menschen" gleichgesetzt haben, der auf den Wolken des Himmels kommen soll (vgl. S. 28). In diesem Fall liegt ein hoher, ja der höchste Anspruch in diesem Wort. Denn die Vorweltlichkeit des Himmelswesens steht in der Apokalyptik durchaus fest, und es geht nicht an, durch eine mildernde Erklärung von Dan 7 13 und durch eine Einschränkung der Menschensohnauffassung Jesu auf die Bekanntschaft bloß mit dieser Stelle über Jesu Gedanken zu entscheiden.

2. Eine Uebersicht sämtlicher Stellen muß uns die aufgeworfenen Fragen beantworten, wenn es überhaupt noch möglich ist, sie zu beantworten.

Die Stellen aus Markus. a) Zunächst steht der Menschensohn in Worten, wie sie die jüdischen Apokalypsen bieten; nur daß es in den Evangelien sofort heißt: Der Menschensohn wird kommen, während die Apokalypsen immer zuerst sagen: Einer wie ein Menschensohn. Daß dieser Menschensohn Jesus sein soll, würde niemand aus den Sprüchen dieser Art allein entnehmen können; denn niemals heißt es: der Menschensohn wird wiederkommen oder ich werde als Menschensohn kommen. Mk 13 26 = Mt 24 30 = Lk 21 27 entspricht am meisten den apokalyptischen Aussagen. Merkwürdiger noch sind Mk 8 38 = (Mt 16 27) = Lk 9 26 und Mk 14 62

= Mt 26 64 = Lk 22 69, wo jedesmal in der ersten Satzhälfte ein Ich, das Jesus ist, in der zweiten der Menschensohn steht, ganz als ob die beiden gar nichts miteinander zu tun hätten. b) In einer zweiten Gruppe von Stellen spricht Jesus deutlich von sich als dem Menschensohn, der auf Erden ist und dort eine besondere Vollmacht übt: Mk 2 10 = Mt 9 6 = Lk 5 24 hat er die Macht, Sünden zu vergeben, und Mk 2 28 = Mt 12 8 = Lk 6 5 Macht über den Sabbat. Auf diese beiden Stellen gehen die Versuche zurück, den Menschensohn als ein sprachliches Mißverständnis des Menschen im allgemeinen zu nehmen. Das ist aber nicht möglich. Denn Jesus beweist an der ersten Stelle durch ein nur ihm mögliches Wunder, daß *er* allein, nicht jeder beliebige Mensch, die Vollmacht hat. Und im zweiten Fall ist der Vers, aus dem man die Berechtigung zu der Uebersetzung Mensch ableitet Mk 2 27, bei Mt und Lk nicht zu finden, also erst ein späterer Bestandteil *unseres* Mk-Textes. Aus welchem Grund sollte ihn die andere Fassung ausgelassen haben? Ueberdies beweist die Stellung der Worte in dem Satz „Der Menschensohn ist ein Herr *auch* über den Sabbat", daß die Sabbatvollmacht nur ein *Teil* der ganzen Macht des Menschensohnes sein soll. Die beiden Stellen enthalten also von Anfang an den Menschensohn als den Himmelsherrn, der jetzt auf der Erde ist. — Den Uebergang zu der folgenden Gruppe bildet die Stelle Mk 10 45 = Mt 20 28, nach der der Menschensohn „gekommen ist, nicht sich dienen zu lassen — wie er es hätte verlangen können —, sondern zu dienen und selbst sein Leben hinzugeben". c) Zum dritten nämlich steht der Menschensohn regelmäßig an Stelle eines Ich in den Leidensweissagungen des Mk, und zwar zunächst in den drei feierlichen gleichgeprägten Sätzen Mk 8 31 = Lk 9 22 (Mt 16 21 *αὐτὸν*), Mk 9 31 = Mt 17 22 = Lk 9 44, Mk 10 33 = Mt 20 18 = Lk 18 31, dann in gelegentlichen wie Mk 9 9 = Mt 17 9, Mk 9 12 = Mt 17 12, Mk 14 21 = Mt 26 24 = Lk 22 22 und Mk 14 41 = Mt 26 45. Auch hier ist der Menschensohn wohl der Himmlische; denn um den Anstoß, den das Leiden des Menschensohnes bietet, zu beseitigen, wird die Schrift herangezogen 9 12 14 21 oder betont, daß der Menschensohn in die Hände der Sünder soll ausgeliefert werden, er, der Menschensohn!

Die Spruchquelle bietet genau wie Mk a) Stellen vom kommenden Menschensohn, von dem man nach diesen Stellen allein auch hier nicht annehmen würde, daß er Jesus sein soll: Mt 24 27 = Lk 17 24 der Menschensohn wird kommen wie der Blitz; Mt 24 37

= Lk 17 26 so überraschend, wie in den Tagen des Noah die Sündflut kam (Mt redet hier jedesmal von seiner *παρουσία*); Mt 24 44 = Lk 12 40 zu der Stunde, da man es nicht ahnt. b) Sie läßt Jesus aber auch so vom Menschensohn sprechen, daß man ihn selbst darunter verstehen muß. Und zwar zweimal in ganz blasser Weise, ohne daß ein Grund gefunden werden könnte, weshalb. So wird Mt 11 19 = Lk 7 34 der Täufer dem Menschensohn entgegengesetzt; nicht als der Mensch dem Himmelswesen, auch nicht als der finstere Asket dem fröhlichen Menschenkind, sondern lediglich als Name dem Namen; der Gegensatz liegt nicht in der Bezeichnung, sondern in der Beschreibung der Personen. Ebenso stehen sich der in Jesus wirkende heilige Geist und der Menschensohn, der hier also das irdische Ich Jesu ist, gegenüber in Mt 12 32 = Lk 12 10. Endlich in Mt 8 20 = Lk 9 58 stehen der Menschensohn und die Füchse und Vögel im Gegensatz; man kann fragen, ob der Mensch den Tieren oder der Himmlische den ärmsten irdischen Wesen. Lösen kann man die Frage nicht. Aufs Ganze gesehen fällt die ständige Stellung des Menschensohnes im Gegensatz auf; er steht also stets als betontes Ich, vielleicht nur aus äußerlichen Gründen? c) Der leidende Menschensohn im Stil des Mk *fehlt* in L. d) Fraglich ist, was Lk 11 30 meint: „Der Menschensohn wird diesem Geschlecht ein Zeichen sein" (L, Mt 12 40 ändert). Ist der Menschensohn der gegenwärtige Jesus (*ἔσται* = soll sein) oder der kommende? (ein anderer Kommender?) — Bemerkenswert ist, daß in manchen Worten der Spruchquelle die eine Ueberlieferung den Menschensohn hat, die andere nicht: Mt 5 11 spricht von Verfolgungen „um meinetwillen", Lk 6 22 „um des Menschensohnes willen"; im Bekenntnisspruch steht in Lk 12 8 wie in Mk 8 38 der Menschensohn, in Mt 10 32 ich. Es ist von vornherein nicht zu sagen, welche Form die richtige ist.

Matthäus hat das Wort auch in *Sonderstücken:* a) Die Jünger werden die Städte Israels nicht ausrichten, bis der Menschensohn kommt 10 23 L?, und vom richterlichen Thronen des Menschensohnes in der Weltenwende 19 28 L?, wo Lk 22 28 f. wohl aus einer anderen Quelle den Menschensohn nicht hat. Man kann natürlich nicht wissen, ob Mt hier seine Quelle unverändert wiedergegeben oder den Menschensohn zugesetzt hat.

Matthäuszusätze sind sicher folgende Stellen: a) vom kommenden Menschensohn Mt 24 39 nach 24 37 L s. 2 a, Mt 25 31 in der Gerichtsszene, 13 41 in der unechten Gleichnisdeutung, 24 30a steht vor dem aus Mk genommenen

Kommen des Menschensohnes die Erscheinung seines „Zeichens", ein auffallender Zug, und 16 28 ist das Reich Gottes (Mk 9 1 = Lk 9 27) einmal durch den Menschensohn ersetzt. Manchmal für ursprünglich gehalten, beweist diese Art des Zusetzens nur, wie beliebt das Wort allmählich wird. b) Vom gekommenen Mt 13 37. Selbst in den Satz: „Wer sagen die Leute daß ich sei?" Mk 8 27 = Lk 9 18 hat Mt 16 13 den Menschensohn eingefügt. Damit verrät Mt nicht bloß die Gewohnheit, sondern wohl auch, daß ihm der Menschensohn ein *Rätselwort* ist, das er hernach durch Christus und Gottessohn deuten läßt. c) Auch eine Leidensweissagung hat Mt so hinzugefügt 26 2, Mk 14 1 = Lk 22 1.

Bei *Lukas* lassen sich Sonderstücke und Zusätze des Evangelisten nicht sicher auseinanderhalten. a) Lk 18 8 freilich, vom kommenden Menschensohn, ist ein Zusatz des Evangelisten zu dem alten Gleichnis; ebensowohl auch der Schluß der eschatologischen Rede 21 36, wo der Menschensohn als Weltrichter erscheint. Lk 17 30 ist — vielleicht echte — Wiederholung von 17 26 L. b) Gekommen ist der Menschensohn nach Lk 19 10 (L? Mt 18 11 steht der Satz in manchen Handschriften) zu suchen, was verloren ist, wie Mk 10 45 zu dienen. Lk 22 48: „Verrätst du den Menschensohn mit einem Kuß?" c) Leidensweissagungen wie die des Mk hat Lk hinzugefügt in 24 7 und vielleicht auch in 17 22, doch ist die letzte Stelle recht eigenartig.

Bei *Johannes* wird trotz aller Verschiedenheit der Gedanken der Ausdruck im ganzen in derselben Weise gebraucht wie bei den anderen Evangelisten, nur daß die Himmelsnatur des Menschensohnes stark hervortritt und — ganz dem Zurücktreten der eschatologischen Gedanken entsprechend — der kommende Menschensohn fehlt. Dafür stellt sich die Aussage ein, daß der Menschensohn vom Himmel herabgekommen ist und in ihn hinaufgeht 3 13 6 53 62 und, solange er auf Erden ist, dauernd mit dem Himmel in Beziehung steht durch die auf und absteigenden Engel 1 51. Als Weltrichter tritt er einmal auf, ausdrücklich mit der Begründung „weil er Menschensohn ist" 5 27; wobei man dann schwanken kann zwischen der Erklärung: weil er als Mensch über Menschen zu urteilen versteht, und der anderen: weil er der himmlische Richter ist. Die Formen a) und b) des Mk gehen also hier durcheinander. Daneben finden sich aber c) auch Leidensweissagungen mit der eigenartig johanneischen Formel „der Menschensohn muß erhöht werden" 3 14 8 28 12 34, wobei der Ausdruck geheimnisvoll den Tod und die Auferstehung zusammenfaßt; die Auferstehung allein weissagt das Wort von der Verklärung des

Menschensohnes 12 23 13 31. Ob Joh dem Ausdruck seinen Ursinn beigelegt hat, weil er noch darum wußte, oder ob der himmlische Mensch bei ihm so stark hervortritt, weil die himmlische Natur des Sohnes überhaupt bei ihm eine so große Rolle spielt, läßt sich nicht mehr sagen; es ist auch beides möglich. Wie 5 27 so könnte übrigens auch 6 27 53 62 die menschliche Art des Menschensohnes angedeutet sein, wenn die Formel in dem Satz auftritt, man müsse sein Fleisch und Blut essen. Doch ist auch hier die Deutung, daß es eines Himmelswesens übernatürliches Blut und Fleisch sei, die angemessenere.

Auch im *Hebräerevangelium* sprach Jesus von sich als dem Menschensohn; wir haben diesen Sprachgebrauch nur noch einmal in einem Wort des Auferstandenen an seinen Bruder Jakobus.

Stellen *außerhalb der Evangelien*. In Act 7 56 schaut Stephanus den Menschensohn zur Rechten Gottes im Himmel. Barn 12 10 dagegen nimmt das Wort einfach für die menschliche Natur und versichert, Jesus sei nicht Menschensohn, sondern Gottes Sohn gewesen. Hebr 2 6 ff. wird das Wort aus Ps 8 ebenso verstanden, während die Apk mindestens in 1 13, aber vielleicht auch 14 14 „einen wie einen Menschensohn" ganz nach der Weise der jüdischen Apokalypsen erwähnt und mit den Zügen danielischer Himmelsgestalten schildert.

3. Aus dieser Stellenübersicht ergeben sich eine ganze Reihe von Gesichtspunkten für ihre Beurteilung.

Erstlich muß der Versuch, den Menschensohn auf ein bloßes Mißverständnis der Ueberlieferung zurückzuführen, als durchaus gescheitert angesehen werden. Nicht einmal Mk 2 10 und 2 28 ließen sich als Uebersetzungsfehler ansprechen.

Es ist überhaupt falsch, von einer einzelnen bestimmten Stelle auszugehen und sich darauf zu verlassen, daß Jesus gerade in diesem Satz das Wort Menschensohn gebraucht habe. Denn schon die beiden Zeugen für die Spruchquelle schwanken manchmal über das Vorkommen des Wortes in einem und demselben Satze, die Evangelisten haben also selbständig geändert. Ferner stehen oftmals Mk und die Spruchquelle in gleicher Weise gegeneinander. So enthält der Bekenntnisspruch den Menschensohn wohl in der Mk-Fassung, aber nicht sicher in der der Spruchquelle, vgl. 2 e; und der Spruch von der Lästerung hat gerade umgekehrt den Menschensohn in der L-Fassung, in der Mk-Fassung nicht Mt 12 32 = Lk 12 10 : Mk 3 28 = Mt 12 31. In unseren ältesten Quellen also

steht der Gebrauch des Wortes nicht mehr fest. Wie sollte man sich auch jedesmal gemerkt haben, ob Jesus in diesem Satz Menschensohn sagte, in jenem Ich?

Weiter ist ganz deutlich, daß der Menschensohn manchmal zugesetzt worden ist, wie es scheint, vielfach nur aus Stilbedürfnis. Denn der Inhalt eines Satzes ändert sich durch den Zusatz gewöhnlich nicht. Man läßt Jesus gerne mit dem ihm eigenen geheimnisvollen Wort sprechen. Aber auch das Umgekehrte ist geschehen: der Menschensohn ist aus Stellen verschwunden, die ihn enthielten. Man kann den Menschensohn also erst recht nicht dadurch beseitigen, daß man auf die Zusätze hinweist, in denen er neu eingeführt worden ist, und ihn überall wegstreicht: er steht in allen Quellen auch an sicheren Stellen.

Verschwunden ist er z. B. in Mt 16 21 (Mk 8 31 = Lk 9 22) und in dem Spruch von der Lästerung bei Mk 3 28 = Mt 12 31 (die Spruchquelle hat ihn in beiden Fassungen Mt 12 32 und Lk 12 10). WELLHAUSEN hat zwar versucht, auch hier dem Mk die richtige Fassung zuzuschreiben: die βλασφημία des Menschensohnes (die übrigens nur dem Mt gehört, die Spruchquelle hat „wer ein Wort gegen den Menschensohn sagt") sei ein Unding, βλ. heiße immer Gotteslästerung. Das ist sprachlich falsch. Mk hat sichtlich den Menschensohn getilgt, weil die Lästerung Jesu in der Tat für die spätere Christenheit eine unvergebbare, für manche die einzige unvergebbare Sünde war, vgl. z. B. Herm. Sim. VIII 6 4.

Es kommt hinzu, daß der Menschensohn wie das Reich Gottes einer der Begriffe ist, die nachher in der Christenheit fast nicht mehr verwandt worden sind. Woher sollte der Antrieb gekommen sein, diesen der Gemeinde ungeläufigen Namen als Jesu Selbstbezeichnung in die Evangelien einzuführen? Ueberdies hat man später deutlich das Wort nicht mehr verstanden. Man hat es entweder als Rätselwort oder auf hellenistischem Boden als eine Bezeichnung der menschlichen Natur Jesu genommen. Es muß also für die Worte Jesu bezeichnend gewesen sein; er hat vom Menschensohn bedeutsam und auffallend gesprochen.

Endlich läßt sich von den drei möglichen Bedeutungen (s. o. 1) nur eine an allen Stellen — wenigstens an allen ursprünglichen Stellen — einsetzen, die dritte, nach der der Menschensohn der himmlische Erlöser ist, der auf Erden als Messias erscheint.

4. Aber gerade an sie hat sich nun die *inhaltliche Kritik* des Ausdrucks angeschlossen. Der Menschensohngedanke sei Jesus deshalb nicht zuzutrauen, weil das Bewußtsein, aus dem Himmel gekommen zu sein, das mit der Selbstbezeichnung Menschensohn notwendig verbunden wäre, die menschliche Persönlichkeit Jesu

zersprenge und uns vor die Frage: Gott oder Irrsinniger? stelle. Aber das heißt die Gedanken Jesu mit Gedanken unserer Zeit, nicht des Altertums, messen. Es ist der antiken Anschauung ganz geläufig, das geheimnisvoll Uebermächtige im Menschen auf Einwohnung jenseitiger Wesen zurückzuführen, sowohl das Böse wie das Gute. Von da aus verliert der Menschensohnanspruch sein Einzigartiges und „Unmögliches". Auch Jesus kann das, was in ihm selber so klar und groß sprach, was sich als die königliche Sicherheit seines Wesens in seinen Worten so stark offenbarte und sogar als Wunder auswirkte, ebensogut als etwas vom Himmel Herabgekommenes, in ihm Mensch Gewordenes angesehen haben, wie er es anderswo als den Geist Gottes bezeichnet.

Doch bleibt immer noch eine große Schwierigkeit zurück. Nach unseren Evangelien hat Jesus das Wort bereits ganz im Anfang seiner Tätigkeit gebraucht. Andrerseits berichten sie aber auch, daß er erst ganz am Ende seiner galiläischen Wirksamkeit seine Jünger gefragt habe: „Wer sagt ihr, daß ich sei?" Und darauf habe Petrus mit dem Bekenntnis geantwortet: „Du bist der Christus!" Mk 8 27—30 = Mt 16 13—20 = Lk 9 18—21 (ob geschichtlich, vgl. § 36, 2). Die Frage an die Jünger hat nur einen Sinn, wenn er sich auch ihnen gegenüber bis zu der Stunde, da er diese Frage stellte, nicht irgendwie für den Messias erklärt hatte. Also kann er sich vorher nicht so deutlich mit dem Namen „der Menschensohn" bezeichnet haben. Früher hat man aus diesem Grunde dem Wort seine messianische Bedeutung abgestritten oder es für ein Rätselwort erklärt, das Jesus absichtlich angewandt habe, um sich von einem tieferen Glauben erraten zu lassen. Allein wenn man auch ein solches Verfahren zur Not erklären und mit Jesu Wesen in Uebereinstimmung bringen könnte, merkwürdig wäre es doch, daß niemals ein Jünger oder ein fremder Mensch nach dem Sinn dieses Rätselwortes gefragt hätte! Die Gegner wie die Jünger scheinen über dieses Wort hinwegzuhören oder es sofort zu verstehen. Man denke nur an Erzählungen wie Mk 2 10 und 28 oder Mt 11 19 = Lk 7 34. Dies Bedenken erledigt sich durch die Erkenntnis, daß Mk in seiner Anordnung der Stoffe oft nicht geschichtlich ist. Die Streitgespräche mit den Pharisäern, die er an den Anfang seines Evangeliums gehäuft hat und in denen die beiden Menschensohnstellen stehen, sind von ihm aus einer älteren Sachordnung teils hierhin, teils nach Kap. 12 gestellt. Er spricht schon 3 6 von dem Todesentschluß der Pharisäer und Hero-

dianer (vgl. 12 13). Also können auch 2 10 und 28 in viel spätere Zeit des Lebens Jesu gehören. So bleibt die Möglichkeit, anzunehmen, Jesus habe erst von dem Augenblick an, wo er sich vor seinen Jüngern als Messias bekannt hatte, das Wort angewandt, und erst nachher hätten die Evangelisten es auch in sein früheres Leben zurückgetragen.

5. Allein das *Rätsel des Menschensohnes* liegt eigentlich ganz anderswo. Wir haben beobachtet, daß in den alten Quellen der Ausdruck immer nur in ganz bestimmten Gruppen von Aussagen vorkommt. Nimmt man die sicher unechten Leidensweissagungen des Mk weg, so bleiben zwei Gruppen. Die eine spricht davon, daß der Menschensohn „kommen werde" auf den Wolken des Himmels und erinnert damit stark an den Menschensohn der jüdischen Apokalyptik. Die andere nimmt Menschensohn einfach als eine Selbstbezeichnung Jesu: der Menschensohn ist gekommen, der Menschensohn ist da und ist Herr des Sabbats usw. Zwischen diesen beiden Gruppen von Aussagen gibt es gar keine Verbindung. Kann man Jesus, nein überhaupt irgendeinem Menschen, einen so merkwürdigen Sprachgebrauch zutrauen? Man kann doch wohl nur in einer der beiden Gruppen von Sprüchen den Menschensohn für echt halten. Aber in welcher? Hinzugefügt worden sind später Worte von beiderlei Art. Man könnte jene apokalyptischen Aussagen als aus der jüdischen Apokalyptik übernommen streichen wollen. Aber warum sollten Spätere Jesus so haben sprechen lassen, als ob er noch nicht auf Erden gewesen sei: „Der Menschensohn wird kommen", und nicht: „Der Menschensohn wird wiederkommen?" Nur er selber konnte vom Kommen des Menschensohnes sprechen, aus Zurückhaltung und in Ehrfurcht vor der heiligen Zukunft. Die spätere Christenheit spricht zwar auch vom Kommen und von der Parusie des Christus, doch ist das erklärlich: sie konnte solchen Sprachgebrauch wohl beibehalten, aber nicht erfinden. Jesus hat also wahrscheinlich nur von dem kommenden Menschensohn gesprochen. Diese Lösung erklärt allein die Unverbundenheit der beiden Reihen von Aussagen.

Es bleibt dann auch hier die Frage, ob Jesus sich selber für diesen kommenden Menschensohn gehalten oder einen anderen erwartet habe. Sie läßt sich nicht sicher beantworten. Aber nimmt man alles zusammen, was wir sonst von dem Bewußtsein seiner Sendung und seiner Gottessohnschaft kennengelernt haben, so erscheint es als wahrscheinlich, daß die Späteren nicht ganz ge-

irrt haben, wenn sie ihm den Menschensohn auch als Selbstbezeichnung in den Mund legten. Nur daß er sich nicht so nannte, sondern von dem Menschensohn als von etwas Hohem und Fernem sprach, weil ihm ein Gegenstand der innersten Erfahrung und des Glaubens war, was er als seinen Beruf und das Geheimnis seines Wesens vor den anderen voraus erlebte.

Fast verschollen sind heute die in der alten Kirche (Barn 12 10 Ignatius Eph 20 2) und Orthodoxie beliebte Deutung des Menschensohnes auf die menschliche Natur Jesu — im Gegensatz zu Gottessohn — und die auf das „Urbild der Menschheit" im Sinne der Humanitätsidee bei HERDER, SCHLEIERMACHER, NEANDER. Immer deutlicher wurde der messianische Anspruch im Menschensohn und die Beziehung zu Dan 7 erkannt, zunächst mit der älteren Auffassung noch vereinigt: BAUR, Neutestamentliche Theologie, S. 81: „ein Messias, der alles Menschliche teilt"; KEIM II, S. 73: „Angehöriger der Menschheit auch in seinerMessiasstellung"; BEYSCHLAG: „Messias als Idealmensch." Allmählich wichen die Nebenbedeutungen der rein messianischen Auffassung: BALDENSPERGER 1888, JWEISS 1900, und die Frage nach der Echtheit, nach Art und Zeit der Verwendung des Ausdruckes durch Jesus kam auf. Alle Schwierigkeiten beseitigen wollte die sprachliche Unechtheitserklärung, von WELLHAUSEN begonnen 1894 (in der Geschichte Israels), anders fortgeführt von AMEYER und durchgeführt von HLIETZMANN (der aber inzwischen in seinem Weltheiland (s. o. S. 29) wieder davon abgekommen ist). — WELLHAUSEN hat dann mit der sprachlichen Wegerklärung einzelner Stellen eine sachliche Kritik verbunden, die den Menschensohn (nicht den Messiasanspruch) als gänzlich unecht nachweisen will: Skizzen und Vorarbeiten VI 1899 und Evangelium Marci 1903, S. 66 ff. Am eindringendsten sind die sprachlichen Untersuchungen bei DALMAN, S. 191 bis 219, und PFIEBIG, Der Menschensohn 1901. Danach konnte Jesus wahrscheinlich zwischen Mensch und Menschensohn sprachlich unterscheiden. Vgl. noch PWSCHMIEDEL, Der Name Menschensohn und das Messiasbewußtsein Jesu, PrM 1898. — Inzwischen kamen die religionsgeschichtlichen Erkenntnisse vom Menschen(sohn) = Urmenschen (s. S. 28 f.), und die Schwierigkeit, den Ausdruck im Mund Jesu verständlich zu machen, schien zu wachsen. Daher WREDES Versuch, den Messias zu beseitigen (s. u.) und BOUSSETS (s. S. 11, d) Bestreitung der Echtheit der (oder fast aller) Menschensohnstellen mit literarischen und psychologischen Gründen. DVOELTER, 1914 und 1916 (Die Menschensohnfrage), streicht die apokalyptischen Stellen und kehrt zum armen leidenden Menschenkind (Ezechiels) und Gottesknecht zurück. WBLEIBTREU, StKr 1926, trotz einzelner wichtiger Bemerkungen im ganzen verfehlt: M. - der ins Menschliche abgewandelte, niedrige, leidende Gottessohn.

§ 36. Der Messias. Christus.

WWREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901. RBULTMANN, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, ZnW 1919/20. — WMUNDLE, Die Geschichtlichkeit des mess. Bewußtseins Jesu, ZnW 1922. — EBICKERMANN, Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Mk, ZnW 1923 (ganz unrichtig).

1. Das einfachste Wort, messianische Ansprüche zu bezeichnen, ist der Königstitel „*Der Gesalbte*“ (eigentlich Jahves), der im AT eine große Rolle spielt und im Judentum auch schon für den König des Zukunftsreiches gebraucht worden ist. Wenn von dem *Davidsohn* die Rede ist, so ist nichts anderes gemeint. Hier und da ist auch einmal die richtige Uebersetzung *ὁ βασιλεύς* gebraucht. An das Kreuz hat Pontius Pilatus schreiben lassen „Der König der Juden“ Mk 15 26 = Mt 27 37 = Lk 23 38, und als König haben die Soldaten Jesus verspottet Mk 15 18 = Mt 27 29.

Die Bezeichnung *ὁ Χριστός* ist selten. Von unseren Evangelisten ist sie auch selbständig verwandt. — *Markus* bildet damit die Ueberschrift 1 1 und hat den Christennamen *Χριστοῦ εἶναι* (s. S. 188) schon Jesus in den Mund gelegt 9 41. — *Matthäus* hat *ὁ Χριστός* in der Geburtsgeschichte 1 1 16 f. 18 2 4, dann 11 2 (vgl. Lk 7 18) und in Worten Jesu, wo es sich leicht als Eigentum des Mt erkennen läßt: 16 20 (vgl. Mk 8 30 — Lk 9 21), von falschen Messiasen 24 5 (vgl. Mk 13 6 — Lk 21 8). Im Munde anderer 26 68 (vgl. Mk 14 65 — Lk 22 64). Endlich hat Mt den „König der Juden“ Mk 15 9, wenn die Lesart *Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν* richtig ist, vielleicht aus stilistischen, im andern Fall wohl aus apologetischen Gründen, durch *τὸν λεγόμενον Χριστόν* ersetzt 27 17 und 22. — *Lukas* hat ebenfalls öfter mit dem Ausdruck gearbeitet als seine Quellen: in der Geburtsgeschichte 2 11 16; in der Täufergeschichte 3 15 (vgl. Mk 1 7 = Mt 3 11) und bei Dämonenbekenntnissen 4 41 (vgl. Mk 1 34); den apologetischen Sinn der Pilatuserklärung verstärkend, indem er gleichzeitig *βασιλεύς* hinzufügt 23 2 (vgl. Mk 15 2); endlich in der Einleitung zu seiner erweiterten Erzählung von den Schächern am Kreuz 23 39 (vgl. Mk 15 32 b = Mt 27 44). — Nicht den Evangelisten, sondern ihrer *Sonderüberlieferung* zuzuschreiben sind wohl die Stellen Lk 24 26 und 46 (Worte an die Emmausjünger vom Leiden des Christus) und Mt 23 10: „Einer ist euer Meister, der Christus“, ein Wort, das wohl nicht echt ist. Je einmal haben Lk und Mt das Wort nicht, wo es *Markus* bot: Mk 13 21 = Mt 24 23, Lk fehlt, und Mk 15 32 = Lk 23 35, Mt 27 42 hat nur den König Israels. Von einer *βασιλεία* Jesu sprechen auch nur Stellen, die nicht als echt festgehalten werden können, vgl. S. 45 f. — Der Begriff ist bei *Johannes* noch sehr lebendig. Er hat sogar allein noch die hebräische Form *ὁ Μεσ(σ)ίας* מָשִׁיחַ 1 41 4 28 und legt ihn Jesus häufig in den Mund, nicht bloß dem Täufer (1 20 25 3 28) und bekennenden Menschen (11 27). Allerdings hat Joh dabei manchmal vergessen, daß Jesus spricht. 17 3 gebraucht Jesus selber den später so geläufigen Doppelnamen Jesus Christus von sich! Die anderen Stellen sind nicht in höherem Grade geschichtlich: der Streit der Juden mit ihm um seine Messianität 7 26—42 12 34 10 24, das frühe Messiasbekenntnis der Jünger 1 41 49 und sein Wort an das samaritische Weib: Ich bin der Christus 4 25 f. 29.

2. Jesus hat sich nie Messias, Christus, genannt, aber eine besondere und schwer zu deutende Stellung eingenommen, wenn ihm das Wort von anderen entgegengebracht wurde. Den Dämonen, die ihn erkennen und ihn aus dem Munde der Kranken so oder ähnlich messianisch anreden, hat er Schweigen geboten. Dann

hat er auf der Wanderung nach Norden, von der er geradeswegs zur Entscheidung nach Jerusalem umkehrt und auf der er auch zuerst vom Leidenmüssen des Menschensohns deutlich spricht, und zwar unmittelbar, ehe er das tut Mk 8 27—33 = Mt 16 13—23 = Lk 9 18—22, seine Jünger vor die Frage gestellt, für wen sie ihn hielten, und diese Frage stark betont, indem er sie mit der anderen einleitet: „Wer sagen die Leute, daß ich sei", ohne sich anscheinend mit der Antwort, er sei der wiedergekehrte Täufer oder Elias oder ein anderer von den Propheten, zufrieden zu geben. Als aber Petrus dann bekennt: „Du bist der Christus!", „schilt" ihn Jesus in derselben Weise wie die ihn kundmachenden „Dämonen". Hat er damit den Titel abgelehnt oder bestätigt? (Nach Mk sicher das letztere.) Welche Hoffnungen damals in seinem Kreise lebendig gewesen sind, zeigt dann die Bitte der Zebedaiden um die ersten Stellen neben seinem Thron; Jesus selbst schlägt die Herrlichkeitserwartung nicht ab, sondern läßt nur die Entscheidung dem Vater Mk 10 35—45 = Mt 20 20—28. Dann kommt der Einzug in Jerusalem, ganz deutlich ein Königseinzug, eine messianische Kundgebung. Freilich zunächst des Volkes. Jesus schweigt. Aber wenn er sie nicht gewollt hätte, hätte er sich ihr entziehen können. Vielleicht hat er sie aber durch das Holenlassen des Esels sogar, genau so wie das Petrusbekenntnis, hervorgelockt Mk 11 1—11 = Mt 21 1—11 = Lk 19 28—38. Dann hat er einen Tag lang den Tempel besetzt gehalten, um dessen Stille zu schützen Mk 11 15, und durch beides die Frage hervorgerufen, die deutlich eine Messiasfrage ist: mit welchem Anspruch und in wessen Vollmacht er solches tue Mk 11 27—33 = Mt 21 23—27 = Lk 20 1—8. Daß die Messiassache zur Debatte stand, zeigt weiter seine angreifende Frage, ob der Messias wirklich Gottes Sohn sein müsse und nicht viel mehr sei, da ihn David selber (Ps 110 1) seinen Herrn nenne; das läßt sich am leichtesten erklären, wenn man an ihm die Davidsohnschaft vermißte oder bestritt Mk 12 35—37 = Mt 22 41—46 = Lk 20 41—44. Dann fragt ihn im Verhör der Hohepriester nach seinem Messiasanspruch, und er bekennt sich dazu. Das stimmt ganz zu allem Voraufgegangenen Mk 14 61 f. = Mt 26 63 f. = Lk (22 66—70); denn wenn der Messiasanspruch auch wirklich für das jüdische Gericht nicht in Betracht gekommen wäre, dem Statthalter konnte man nur mit einer Anklage auf Rebellion kommen (das Tempelwort war für ihn gleichgültig) — und mit Tatsachen, die sie zu beweisen schienen. Das waren aber der

Einzug und die Tempelreinigung, die in die Rechtshoheit der jüdischen Tempelobrigkeit und der römischen Schutztruppe eingriff. So bestätigt die Kreuzinschrift das Ganze.

Das ist das Bild des Mk ohne jede psychologische Deutung dessen, was in Jesus vorgeht. Jesus schweigt, spricht nur in der Messiasfrage und vor dem Hohenpriester. Erklärlich ist sein Verhalten am leichtesten (und darum auch meist so erklärt), wenn er sich selber für den Messias gehalten, das aber als ein Heiligtum in sich geborgen hat, bis er entschlossen war, Jünger, und Volk vor die Entscheidung zu stellen. Da fragt er erst die Jünger, sie bekennen, nun verkündet er ihnen das Leiden, das bevorsteht, verbietet ihnen aber, sein Messiastum zu offenbaren, und stellt dann sein Volk mit dem Einzug und seinem Anspruch vor die letzten Fragen, indem er durch die Wahl seines Reittiers im Anschluß an die Weissagung Sach 9 den Sinn seines Königtums andeutet.

Diese Auffassung des Mk-Bestandes ist von WWrede und nach ihm mit neuen Gründen von Bultmann als eine unvorsichtige psychologische Konstruktion bestritten. Das Petrusbekenntnis mit seinem Schweigegebot soll nichts anderes sein als eine Erfindung des Mk, der mit solchen Verboten und seiner Behauptung eines „Messiasgeheimnisses" die Tatsache verdecken wolle, daß Jesus zu seinen Lebzeiten sich nicht als Messias bekannt habe, auch von anderen nicht als solcher anerkannt worden sei, sich also wohl auch nicht für den Messias gehalten habe. Man arbeitet dabei gleichfalls mit einer psychologischen Konstruktion, freilich über den Evangelisten. Dagegen ist nur zu sagen, daß sie nicht richtig ist. Die Schweigegebote sind sehr verschiedenartig gemeint und gehen alle auf anderes als ein Messiasgeheimnis. Nur ein Leidens- und Auferstehungsgeheimnis im Sinne Wredes hat Mk. Daß der Glaube an Jesu Messianität ein Stück auch des Gemeindeglaubens und von ihr oft eingetragen ist, beweist nicht, daß Jesus ihn nicht auch schon gehabt hat (vgl. S. 41). Freilich sind von anderen auch andere der angeführten Stellen bestritten. Alles anzuführen ist unmöglich. Im ganzen zeigt außer dem Besprochenen das Unverständnis, mit dem schon ein Mt dem Mk-Bericht gegenübersteht, wenn er die Jünger schon längst vor Caesarea sich zu Jesus als dem Gottessohn bekennen läßt 14 33 und die Frage Jesu 16 13 für eine nach der Bedeutung des rätselhaften Menschensohns nimmt, daß man für die Zurückhaltung Jesu später keinen Sinn gehabt hat. Und hätte Mk ein Messiasgeheimnis behaupten und in einem Atem erfinden können, vor dem Hohenpriester habe Jesus sich bekannt?

3. Ein Blick auf die Spruchquelle bestätigt manches an diesem Bild, obwohl sie von dem Christus gar nicht spricht. Ihr Zeugnis ist um so bedeutsamer, als sie die einzige von unseren Quellen ist, die nicht zur Verteidigung der Messianität Jesu geschrieben war, sondern die Worte Jesu als Anweisung zu einem sittlichen Leben gab. In ihr nennt sich Jesus, wenn wir von jenen drei Menschen-

sohnstellen absehen, nie Messias. Aber er antwortet auf die Täuferfrage: „Bist du der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“ so, daß sein messianischer Anspruch durchschimmert, und schließt mit dem Satz: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert“, d. h. wer nicht an den fehlenden Zeichen messianischer Herrlichkeit Anstoß nimmt! Mt 11 6 = Lk 7 23. Er sagt weiter in der Spruchquelle nicht: Hier ist der Messias!, aber: Hier ist mehr als Jonas, mehr als Salomo! Mt 12 41 f. = Lk 11 31 f. Er ruft aus: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht! Ich sage euch, viele Propheten und Könige (und Gerechte, Mt) wollten sehen, was ihr seht, und sahen es nicht, und hören, was ihr hört, und hörten es nicht!“ Lk 10 23 f. = Mt 13 16 f. Man hat dazu noch die Sprüche zu nehmen, die schon oben als bezeichnend für das Bewußtsein Jesu von seiner Sendung aus der Spruchquelle angeführt sind. Was wir nach dem Befund bei Mk annehmen müssen, das finden wir hier wieder: Jesus hält sich für den Messias, aber er spricht nicht geradezu davon, er hält zurück und läßt das geheimnisvolle Große, das in ihm lebt, erleben und erfühlen.

§ 37. Die Bedeutung des Messias- und Todesgedankens im Rahmen der sittlichen Erlösungsreligion.

Literatur vor § 30 und S. 11, d.

1. Hat Jesus sich für den Gottessohn gehalten, so ist ihm doch an der Gottessohnschaft nicht das Herrschen die Hauptsache gewesen, sondern daß er die volle und wahre Erkenntnis Gottes bringe und in einem Verhältnis zu Gott stehe, wie es ein rechter Sohn von seinem Vater und sich aussagen darf Mt 11 27 = Lk 10 22. Er hat nach der Versuchungsgeschichte nicht den Schluß gezogen, daß er als Gottessohn Wunder und Gewalt üben solle, sondern gesagt: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern vom Wort Gottes“ Mt 4 4 = Lk 4 4. Ist ihm die kommende Herrlichkeit des Menschensohnes gewiß gewesen, so hat er doch hier auf Erden nach der Regel zu leben: „Wer der erste sein will, soll aller Diener sein“ Mk 10 42 ff. = Mt 20 25 ff. Lk 22 25 ff. Predigen und Dienen, das ist sein königlicher Beruf. Und nicht bloß Mk hat hinter das Messiasbekenntnis die Leidensverkündigung gestellt; sondern überall tritt in unseren Quellen der starke Gegensatz heraus zwischen dem, was hier eigentlich ist, mehr als Jonas und Salomo, und dem, was dem Menschensohn widerfährt. Das ist nicht ein gemachtes Gebilde späterer Dogmatik, vielmehr durch-

zieht all diese Aussagen ein herber, ganz persönlicher Unterton. Es ist ein, freilich gern und stark getragenes, aber schmerzlich empfundenes Opfer, dies Dienen des Messias.

2. Man hat behauptet, es führe für jüdisches Glauben und Empfinden keine Brücke von dem Prediger und Propheten zu dem Messias. Das mag richtig sein. Aber es ist auch nach unseren Quellen gerade umgekehrt gewesen: Jesus ist nicht, nachdem er sich eine Zeitlang bloß für einen Propheten gehalten hat, nach und nach bis zum messianischen Selbstbewußtsein aufgestiegen, sondern er hat seinen messianischen Beruf als einen prophetischen ausgeübt. Als Sohn Gottes ist er den Weg des Dienstes und der Bußpredigt gegangen, um Gott ein neues Volk zu schaffen. So meinen es Mk und die Spruchquelle deutlich. Und das ist nicht bloß aus dem Wesen Jesu verständlich, sondern es ist sogar dem jüdischen Messiasglauben nicht unerschwinglich gewesen. In der (wenn man vom Menschensohn absieht) einzigen ausführlichen Stelle in der jüdischen Literatur, die vom König des Zukunftsreiches handelt, im Schluß der „Psalmen Salomos", ist der Christus des Herrn nicht nur der König, der die Heiden zerschlägt mit eisernem Stab, sondern auch der Reine und Heilige, der die Obersten in Zucht hält und die Sünder wegschafft mit mächtigem Wort, der sein ganzes Volk in Weisheit und Gerechtigkeit leitet und verhütet, daß Gewalttat unter ihnen verübt wird. Er wird voll heiligen Geistes das Volk erneuen, daß es ein Geschlecht von guten Menschen wird, voll Gottesfurcht am Tage der Gnade 17 $_{27\ 32}$ f. $_{36}$ ff. 18 $_{7}$ ff. Das ist eine Verinnerlichung der Hoffnung, von der zu dem Messiastum Jesu nur ein Schritt ist. Freilich eben der Schritt, der die Religion der Liebe, und gerade der Sünderliebe von dieser Gerechtigkeitsreligion trennt. Der Messias aber ist schon hier unter einem neuen Königsgedanken gedacht.

Jesus hat also auch hier „vollendet", freilich auch wesenhaft verändert dadurch, daß er auch den Gedanken des Leidens und Sterbens für die andern in das Königtum hineingenommen hat. Das ist neu. Denn wenn das Judentum auch vom Gottesknecht, der für die andern leidet, ergreifende Lieder hatte, und wenn es auch die Vorstellung bilden konnte, daß ein Messiaskönig — als Mensch, vielleicht auch nach einer übermenschlichen Regierungszeit von 400 Jahren — wieder sterben könne: diesen Tod und jenen Gedanken zu verbinden, daran hat kein Jude gedacht. Das ist Jesu persönliche Deutung seines Schicksals gewesen.

3. Gerade an die Sprüche über die Bedeutung seines Todes aber setzen nun die Betrachtungsweisen an, die seit alter Zeit die Stellung des Erlösers zu der Erlösungsreligion nicht darin suchen, daß er die neue Religion geoffenbart und durch sein Leben und Leiden in die Welt gebracht, sondern darin, daß er die Erlösung überhaupt erst ermöglicht habe. Allein um eine solche Lehre ins Bewußtsein Jesu zu verlegen, bieten die beiden Stellen, in denen Jesus von der Bedeutung seines Todes spricht, keine Handhabe. Das Wort vom Lösegeld Mk 10_{45} = Mt 20_{28} ist gerade darin dunkel, daß es nicht sagt, wem das Lösegeld ausgezahlt wird und wofür. An die „Sünde" ist nicht zu denken; eine solche Sündenlehre gibt es bei Jesus nicht. Man kann höchstens an den Tod denken oder an den Teufel, der jetzt die Weltherrschaft besitzt und das Kommen des Gottesreiches hintanhält. Aber wie nun der Tod oder der Teufel das Leben oder die Seele des Menschensohnes als Preis bekommen sollten, das ist nicht auszudenken. Demnach bleibt man am besten dabei, das Bild als einen Ausdruck des Glaubens der Passahtage zu nehmen, an dem von dem Loskauf aus der Sklaverei Aegyptens soviel die Rede war. Jesus glaubt, sein Leben hingeben zu müssen, damit der neue, ewige Loskauf geschehe, die wahre Erlösung des Volkes. Weiter als bis zu diesem Bild sind wohl seine Gedanken nicht gegangen. — Ganz ähnlich ist es beim Abendmahlswort, das auch bloß ein Bild, nicht eine dogmatische Lehre enthält: Jesu Blut wird vergossen vielen zu gut. Er wird geopfert werden, wie man einst beim Auszug das Opfertier geschlachtet und mit seinem Blut das ganze Volk besprengt hat, es Gott zu weihen. Eine Lehre, daß Gott dieses Blut als Sühne nötig hätte, geht weit über das hinaus, was das Bild tragen kann. Sie aufstellen heißt, zwei aus der Veranlassung des Augenblicks entsprungene Bilder dazu benutzen, die so klar verkündete sittliche Erlösungsreligion der unbedingten Gottesliebe in einen bloßen Ausnahmefall der jüdischen Gesetzesreligion zurückzuverwandeln. Aus dem Ganzen seiner Predigt ist klar wie der Tag, daß Jesus die Liebe Gottes nicht abhängig gemacht hat von einer Genugtuung für seine beleidigte Ehre oder von einer Sühne für seine verletzte Gerechtigkeit und Heiligkeit. Von einer Versöhnungslehre ist bei ihm nicht mit einem Wort die Rede. Jesu Gott braucht nicht versöhnt zu werden; er vergibt dem Sünder, der zu ihm kommt, ja er sucht den Verlorenen. Er ist der Vater seiner Kinder.

II. Teil.

Das Urchristentum.

Außer den „*Gesamtdarstellungen*“ S. 10: ANEANDER, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 1832, [5] 1862. — ASCHWEGLER, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung 1846. Erster glänzender Entwurf vom Tübinger Standpunkt, besonders wichtig für das „gnostische“ Judenchristentum. — CWEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter 1886, [3] 1902 u. ö.; klassisches Werk, doch noch ohne die religionsgeschichtliche Fragestellung. — HACHELIS, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., 1912. — JWEISS, Das Urchristentum, 1917, hrsg. v. RKNOPF. — Zur *Apostelgeschichte* vgl. die Kommentare und die dort aufgeführte Literatur, die bei anderer (meist literarischer, Themastellung Wertvolles auch für die Religion enthält. — *Einzelnes*: EVDOBSCHÜTZ, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder 1902. Ostern und Pfingsten 1903. Probleme des apostolischen Zeitalters 1904. — EHOENNICKE, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert 1908. — ASEEBERG, Der Katechismus der Urchristenheit 1903 (Konstruktion). — HBÖHLIG, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter 1913. — JLEIPOLDT, Die ersten heidenchristlichen Gemeinden 1916. — RSCHÜTZ, Apostel und Jünger 1921. Versuch eines neuen Aufrisses der Geschichte Jesu (s. S. 41) und des Urchristentums.

§ 38. Das Evangelium und das Christentum.

1. Die Religion Jesu hat nicht in ihrer ursprünglichen Form als Botschaft vom Gottesreich und von der Buße weitergelebt. Vielmehr hat sie sogleich nach seinem Tode ihre Gestalt vollkommen verändert und ist „Christentum“ geworden, indem in den Mittelpunkt alles Glaubens und Predigens Jesus der Christus trat. Zwar ist das Wort *χριστιανισμός* erst bei Ignatius von Antiochien um 115 zu belegen; aber die Jünger Jesu müssen sich sehr bald nicht nur Jünger, sondern auch Christen genannt haben. Nach der Apostelgeschichte (11 26) sind es Draußenstehende gewesen, die „zuerst die Jünger in Antiochien Christen *χριστιανοί* nannten“. Aber in der Form *οἱ τοῦ Χριστοῦ* ist der Name auch den ersten Christen selbst ganz geläufig. Die Christusleute in Korinth wollen nichts anderes sein als „die Christen“ im ausschließenden Sinn, die wah-

ren und echten Christen; den andern streiten sie den Christennamen ab. Darum ist Paulus so zornig auf sie und betont ihnen gegenüber, daß auch er ein Christusmann sei 2 Kor 10 7 1 Kor 1 12. Auch ohne diesen Gegensatz hat er den Namen öfters auf die Christenheit angewandt und feine Beziehungen in ihn zu legen verstanden Röm 8 9 14 8 1 Kor 15 23 Gal 3 29 5 24. Mk hat bereits einmal den Christennamen Jesus in den Mund gelegt 9 41. *Christusglaube* ist die neue Religion geworden und von da an geblieben, so sehr auch die Formen dieses Glaubens wieder gewechselt haben. Sie erscheint nun als das *Bekenntnis* zu Jesus als einem zwischen Gott und der Menschheit vermittelnden Himmelswesen, das einmal Mensch geworden, oder einem Menschen, der zum himmlischen Mittler erhoben worden ist: „Wenn du mit deinem Munde bekennst, daß Jesus Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden" Röm 10 9. „*Ein* Gott und *ein* Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus" 1 Tim 2 5. Wohin man auch sieht, von jetzt an wird „Jesus, der Christus" das Wesen der neuen Religion.

2. Diese Verwandlung bedeutet zunächst nicht mehr als eine Verschiebung der Grunderlebnisse des Evangeliums und eine andersartige Betonung ihres Wertes; wenigstens wenn es richtig ist, daß auch schon Jesus sich für den Christus gehalten und an seinen Tod Gedanken von der Erlösung der Vielen angeknüpft hat. Was für Jesus das Letzte gewesen war, allerdings auch das Höchste für sein eigenes Leben, das ist nun an die erste Stelle gerückt. Das braucht keine inhaltliche Verdunkelung zu sein, noch bedeutet es eine Bereicherung. Es bezeichnet die Tatsache, daß die erlösende Persönlichkeit für das Leben der durch sie Erlösten eine höhere Bedeutung hat selbst als die Gesamtheit ihrer Lehre. Der Jünger kann den umschaffenden Eindruck des neuen, seligmachenden Lebens, das auf ihn eingeströmt ist, nicht recht fassen und sachlich aussprechen. Er lebt nur davon und weiß nichts anderes, als daß er erst, seitdem er es erfahren hat, lebt. Daher ist Buddha wie Jesus gegenüber eine Art göttlicher Verehrung wie von selbst entstanden.

3. Dennoch bedeutet die Umstellung und Umwertung der Grundzüge des Evangeliums und die Sammlung der Frömmigkeit auf die Person Jesu je länger, je mehr auch eine inhaltliche Veränderung.

Indem Jesus mit dem jüdischen Messias und dann mit allen anderen Mittelwesen, die der Glaube der Zeit kannte, gleichgesetzt wurde, mit dem Erlösergott, dem Logos, der Weisheit usw. (vgl. S. 33), schien es so, als ob der Glaube, daß er in Wahrheit das alles sei, während andere es nicht seien, daß Christologie und Bekenntnis das Wesen des Christentums ausmachten. So kam es, daß sich immer wieder ein ganz anderer Gottesglaube und ein sehr abgeschwächtes oder selbst ein fremdes Ideal in das Christentum einschleichen konnten, wenn nur die Christologie bekannt wurde. Immer häufiger ward die Meinung, das Christentum unterscheide sich nicht inhaltlich von andern Religionen, sondern nur dadurch, daß es den rechten Mann als den Heiland ansehe, Jesus, nicht Mithras und Attis, nicht den Kaiser und nicht Mohammed, nicht Buddha usw.

Die Christologie wurde aber auch selber ein Einfallstor für fremde, unterchristliche Gedanken. Man nahm schon sehr bald, um den Tod des Messias zu erklären, einen nicht auf der Höhe Jesu stehenden Gottesglauben und ein großes Stück Judentum herein. Als das Christentum hellenistische Juden und dann Menschen aus der hellenistischen Erlösungsreligion selber gewann, wiederholte sich die Gefahr in größerem Maßstab. Jesus wurde der göttliche Mittler einer neuen Mysterienreligion. Man widmete ihm einen Kult, in dem man sich durch Sakrament und Mystik in ihn versetzte, um mit ihm zu sterben und mit ihm aufzuerstehen. Diese schwerwiegende Veränderung des Christentums ist schon vor Paulus, bald nach Jesu Tod eingetreten. Es hat einen Kampf von Jahrhunderten gekostet, zu verhüten, daß Jesus nicht ganz unter den himmlischen Aeonen und seine Religion nicht im Strudel der synkretistischen Kulte verschwand. Was sie rettete, war der Geist ernster Sittlichkeit, der von Jesu Worten immer wieder ausging, war die Gewißheit, daß trotz aller Askese und Sakramente doch Reinheit, Wahrhaftigkeit und Liebe die Hauptsachen in der neuen Religion seien, und der Glaube an den Gott, der nicht durch tausend Engel und Geister von dem Menschen getrennt, sondern ihm nahe ist mit seiner Gnade und Vergebung. Der Kampf aber hinterläßt seine Spuren. Das Christentum, das am Ende dieses Kampfes mit der Mysterienreligion steht, ist nicht mehr das Evangelium, sondern ein Neues, in dem die alte Religion nur noch lebt, nicht mehr herrscht.

Endlich ist die Christologie dadurch von großer Bedeutung ge-

worden, daß für sie ein Beweis tatsächlicher und lehrhafter Art ausgebildet wurde, mit dessen Hilfe man das Bekenntnis „Jesus ist der Christus", der Herr, der Logos usw. zunächst dem Verstand rechtfertigen und als Grundlage des Christentums beweisen zu können glaubte. Schon Paulus hat den Satz geschrieben: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel" 1 Kor 15 17 und aus der Geschichtlichkeit dieser Tatsache auf die Richtigkeit des Heilsglaubens geschlossen; und bereits Mt hat das Jonaszeichen nicht mehr in der Bußpredigt, sondern im Fischwunder gesucht 12 40. Gewiß hat Paulus noch sehr scharf gegen das jüdische Begehren nach dem Wunder und gegen das griechische Verlangen nach dem „philosophischen" Beweis geeifert 1 Kor 1 22. Aber man blieb von nun an im Widerspruch stecken. Auch der Schriftbeweis häufte sich immer mehr und immer künstlicher an, und die christliche Religion kam in Gefahr, aus einer Sache der Gewissensüberzeugung zu einer Sache des Kopfes und der Bibelauslegung zu werden.

Noch einmal sei betont, daß mit all dem keineswegs das Evangelium völlig verloren gegangen, die sittliche Erlösungsreligion wieder versunken war. Nur trat sie stark zurück gegenüber den wundersamen Blüten, die der neue Christusglaube und hernach der Christuskult aufsprossen ließen.

Das Christentum in diesem engeren Sinn ist nicht erst durch Paulus begründet, sondern schon in der ersten Jüngergemeinde entstanden, die sich nach dem Tode Jesu sammelte. Darin ruht ihre einzigartige Bedeutung.

Erstes Buch.

Die Anfänge.

§ 39. Die Entstehung des Christentums.

Die Kritik der Auferstehungsberichte seit HSReimarus, dem Verfasser der „Wolfenbütteler Fragmente", und ihre Verteidigung bis auf AResch, Galiläa bei Jerusalem 1910 (nach Kirchenvätern und RHofmann), hier zu berücksichtigen, geht nicht an. Ausgezeichnet Weizsäcker (s. S. 188). — Zusammenfassung und gründliche Behandlung aller Probleme AMeyer, Die Auferstehung Christi 1905. — LIhmels, Die Auferstehung Jesu Christi [4]1917. — RSpitta, Die Auferstehung Jesu 1918. — RAHoffmann, Das Geheimnis der Auferstehung 1921; Okkulte Erklärung der Auferstehung. — HAlbertz, Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte, ZnW 1922, ganz verfehlt. — GBertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung. FD. Legendarische Auffassung neuer Kirchlichkeit.

1. Die Entstehung des Christentums liegt beschlossen in den *Auferstehungserlebnissen* der Jünger. Man kann, ja man muß freilich noch einen Schritt weiter zurückgehen, bis zu jener Stunde bei Caesarea Philippi, wo sie durch den Mund des Petrus bekannt hatten: Du bist der Christus! Dazwischen lag der Tod Jesu am Kreuz, die Stunde ihrer Erniedrigung, in der sie aus Angst, in den Untergang des Meisters hineingezogen zu werden, geflohen waren und ihn allein hatten sterben lassen. Ihr neues Leben, ja ihr ganzes Leben hing daran, daß sie ihn wiedergesehen hatten, im Lichtglanz des Himmels, mit der Herrlichkeit Gottes auf seinem Angesicht, wenn wir dem ältesten Bericht, dem des Paulus, folgen. Er kam zu ihnen, er verzieh ihnen und schickte sie hinaus, ihrem Volk von ihm zu predigen. Sieben Wochen nach seinem Tod, am Pfingstfest, standen sie in Jerusalem und verkündeten, was die Apostelgeschichte in Worte faßt: „Sicher soll das ganze Haus Israel erkennen, daß diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, Gott zum Herrn und Christus gemacht hat!" 2 36. Als die Zeugen seiner Auferstehung empfanden sie sich von nun an, und so wurden sie von den anderen empfunden Act 1 8—22 u. ö. 1 Kor 15 1—8. Apostel ist, wer den Herrn, den auferstandenen, geschaut und von

ihm selber den Auftrag bekommen hat, ihn zu verkünden. Alles andere, der ganze Inhalt des Evangeliums trat zurück vor dem Wunderbaren, das man erlebt hatte. Das Grab und der Himmel hatten sich geöffnet, um diesen Mann, den sein Volk als Verbrecher gemordet hatte, zu „rechtfertigen" Joh 16 8 ff. 1 Tim 3 16. Um ihn und um seinen Anspruch auf den Messiasnamen entbrannte auch der Kampf. Auferstehung und Entstehung des Christentums fallen also ineinander. „Ihn erkennen und die Kraft seiner Auferstehung" Phil 3 10, ist Christentum; und die Oberflächlichen wissen, daß die Christen zwei neue Dämonen einführen: Jesus und die Anastasis Act 17 18.

2. Bei dieser Tatsache kann man stehen bleiben. Allein der Geschichtschreiber hat ein Recht weiter zu fragen, nach dem, *was die Auferstehung eigentlich war*. Die Evangelien berichten (freilich mit vielen Widersprüchen) die Auferstehung als ein ganz äußerliches Wunder. Das ist nachweisbar Apologetik. Hält man sich an den Bericht, den Paulus an bedeutsamer Stelle 1 Kor 15 1—11 unter feierlicher Versicherung der Uebereinstimmung mit den Jüngern Jesu gibt, so erhält man ein anderes Bild. Nach ihm ist die Auferstehung am dritten Tage zu trennen von den Erscheinungen; die 3 Tage sind „aus der Schrift" erschlossen worden wie der Tod „für die Sünden". Die Erscheinungen verlaufen in zwei Ansätzen von Petrus zu den Zwölfen und zu 500 Brüdern, die Jesus auf einmal sahen, dann von Jakobus zu „allen Aposteln"; um in der Erscheinung, die Paulus vor Damaskus hatte, zu enden. Für die Erkenntnis dessen, was diese Erscheinungen waren, ist des Paulus Gleichsetzung seines Erlebnisses mit jenen einfach beweisend; denn was ihm vor Damaskus geschah, das hat er mit denselben Worten bezeichnet wie seine Verzückung in den dritten Himmel und ins Paradies 2 Kor 12 1—10. Es sind „Offenbarungen" und „Gesichte", hier wie dort; Erlebnisse, die für uns nach dem Weltbild unserer Zeit, das keinen dritten Himmel und kein Paradies kennt, und nach allen ähnlichen Berichten aus der Geschichte der Religionen rein innerlicher Art sind.

Wie diese Erscheinung vor Damaskus bei Paulus ausgelöst wurde durch einen Gewissenskampf, dessen Gewalt wir seinen Worten noch überall anmerken (§ 75), so war es auch bei den Jüngern Jesu. Der innere Zusammenbruch, den der Tod Jesu für sie bedeutete, und der Kampf des Gewissens um ihn, den sie verleugnet hatten, läßt sich nicht abstreiten und ist durch Lk 22 31 ff.

klar bezeugt. Der erste, der Jesus wiedersah, war Petrus. Er hatte Jesus als Messias bekannt; ihn hatte Jesus Felsenmann genannt; sein leidenschaftliches, begeistertes Wesen hatte ihn Jesus besonders nahe gestellt; er war mit dem Gefangenen gegangen bis in das Haus des Hohenpriesters — und hatte ihn verleugnet, wenn unsere Evangelien recht berichtet sind, mit wegwerfendem Wort vor einer armseligen Magd. „Da ging er hinaus und weinte." Daß dieser Mann als der erste Jesus wiedersah, ist begreiflich, mag man sich im einzelnen den Vorgang ausmalen, wie man will. Keine „Erscheinung" hätte Petrus überzeugt, wenn in ihm nicht Gewissen und Erinnerung diese „Erscheinung" bestätigt hätten. In Wahrheit hat doch das Wesen Jesu in ihm über das schwerste Hindernis gesiegt, das sich dem Glauben an Jesu Sendung entgegenstellte und das Versagen im Grunde bewirkt hatte: die alte Vorstellung des Judentums vom Messias, der nicht sterben, sondern als Sieger vom Himmel kommen sollte.

Freilich die Nächsten schon, die nicht mehr den inneren Kampf des Petrus und seiner Genossen, jenes Fallen und Wiederaufstehen, durchmachen mußten, alle, die nur nacherlebten, konnten es lediglich als eine Offenbarung der Herrlichkeitserscheinung Jesu erfahren. Für alle endlich, die es bloß auf das Zeugnis der andern hin „glaubten", ohne es selber noch zu erleben, wurde es zu einer äußerlichen „Tatsache". Immerhin hat auch für jene zweite Gruppe das Erlebnis noch eine Wiedergeburt anzeigen und aus ihr entspringen können, wie des Paulus Beispiel zeigt; und auch die dritte konnte dem Zeugnis derer, die Jesus gesehen hatten, nur glauben, wenn sie von ihrer Predigt und aus ihrem Wesen die Gewißheit gewonnen hatte, daß diese Leute die Wahrheit sagten. Also im letzten Grunde stand auch ihr Bekenntnis und Fürwahrhalten auf einem Gewissensurteil und einer innerlichen Zustimmung zu der Predigt vom Kreuz.

War die Auferstehung so wirklich aus dem Kern der sittlichen Erlösungsreligion, dem Ueberwundensein durch den Erlöser und sein heiliges Wesen, geboren, so war auch das *Bekenntnis* „Jesus ist der Christus" in jenen Tagen noch nicht ein Bekenntnis des Verstandes, das Schriftbeweis und Heils„tatsachen" dem Kopf abgezwungen hätten, sondern eine Sache des Glaubens, entstanden im Feuer des inneren Werdens.

Man hat neuerdings versucht, die Auferstehung wesentlich (Gunkel, s. S. 12, m) oder gänzlich (die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu) als Mythus

zu verstehen. Nun hat ja freilich die Auferstehung Jesu eine gewisse Parallele in den Mythen vom auferstandenen Heilandgott. Aber es wäre unerhört, daß man diesen Mythus auf einen Menschen der Gegenwart übertragen hätte: Osiris, Attis, Dionysos usw. sind alles Gestalten jener Wunderzeit, da die Gottheit noch auf Erden ging. Auch sind der mythologischen Züge im strengen Sinn in den Auferstehungsberichten recht wenige. Erst das Pet-Ev enthält starke Dinge dieser Art. Man hat sich nur auf einen Punkt mit einem gewissen Recht berufen können, auf die Zahl 3 im zeitlichen Ansatz der Erscheinungen. („Nach 3 Tagen" liest in den Leidensweissagungen unser Mk (ℵ BD), „am dritten Tag" der von Mt und Lk gelesene, wohl nach den Berichten geänderte (Mk 8 31 = Mt 16 21 = Lk 9 22, Mk 9 31 = Mt 17 23, Mk 10 34 = Mt 20 19 = Lk 18 33). Von 3 Tagen sprechen Worte wie Mk 14 58 = Mt 26 61, Mk 15 29 = Mt 27 40, Mt 27 63; vom dritten Tage Mt 27 64, Lk 24 7 21 46. Die „drei Tage" sind also die ältere Formel.) Es ist richtig, daß es im AT keine Stelle gibt, von der wir verstehen, wie durch sie die ersten Jünger auf den Gedanken gekommen sein könnten, die Auferstehung Jesu „nach drei Tagen" anzusetzen, auch nicht Jon 2 1 f. = Mt 12 40 und Hos 6 2. Aber auch die angezogenen religionsgeschichtlichen Parallelen (daß das Unheil bei Daniel 3½ Zeiten dauert und daß Attis am 4. Tag wieder auflebt) sind noch ganz ungenügend. Die „drei Tage" können ganz einfach einen kurzen Zeitraum gemeint haben, vgl. Mk 8 2 = Mt 15 32. Der „Sonntag" als solcher spielt weder in den Berichten noch in den urchristlichen Erwähnungen der Auferstehung eine Rolle.

3. Die *Träger der jungen Religion* waren nicht mehr bloß die ersten Jünger Jesu. Paulus erwähnt wohl „die Zwölf" als Empfänger der Auferstehungserlebnisse, aber er gesellt ihnen sofort zwei weitere Kreise, „alle Apostel" und „mehr als fünfhundert Brüder", zu, die gleichfalls den Auferstandenen sahen. Wirklich hervorgetreten sind übrigens unter den zwölf Jüngern nur ganz wenige: neben *Petrus* eigentlich nur noch *Johannes*. Nicht aus ihrem Kreis stammte *Jakobus*, der Bruder Jesu, von dem wir nicht wissen, wann er für die Sache Jesu gewonnen wurde. Im Anfang, zu Lebzeiten seines Bruders überhaupt, scheint er sich ablehnend verhalten zu haben. Hernach wuchs sein Ansehen und Einfluß sehr schnell, selbst Petrus hat sich ihm gebeugt Gal 2 12. Paulus besuchte ihn, als er in Jerusalem war Gal 1 19; er galt mit Johannes und Petrus als eine der „Säulen" der Kirche Gal 2 9. Nach dem Bericht des Paulus hatte er eine besondere Erscheinung des auferstandenen Herrn 1 Kor 15 7, nach dem Hebräerevangelium die erste überhaupt. Dieser Mann war der Vertreter des streng jüdischen Gedankens in der Gemeinde.

Ihm gegenüber standen die Männer, deren Bedeutung für die junge Religion oft verkannt wird, die *Hellenisten*, Juden aus aller Welt, die sehr bald die eigentlichen Führer der Bewegung wurden.

Sie haben, ihrer natürlichen Stellung zwischen Heidentum und Judentum entsprechend, zuerst die große Mission begonnen und das Christentum langsam vom Judentum gelöst. Von ihnen kennen wir dank einer Quelle, die uns die Apostelgeschichte bewahrt hat, eine ganze Anzahl mit Namen, einzelne sogar genauer. *Barnabas*, ein Levit aus Cypern Act 4 36, war der Führer der ersten überseeischen Mission Act 13 f., Paulus zuerst lediglich sein Begleiter. *Philippus* — nicht der Apostel, sondern ein Hellenist — hat die erste Mission in Samarien geübt Act 8. *Stephanus* ist der erste Märtyrer geworden, der wegen seiner Erneuerung der Drohpredigt wider den Tempel und vielleicht schon wegen einer freien Lehre über das Gesetz 6 11—14 7 47—51 53 von den Machthabern seinem Herrn in den Tod nachgeschickt wurde Act 7 60. Es muß von Anfang an ein ziemlich großer Kreis von Hellenisten in Jerusalem gewesen sein; die Nachrichten der Apostelgeschichte über Pfingsten sind nur übertrieben, aber nicht ohne geschichtlichen Hintergrund. Man hat sehr bald, nur um die Witwen und Waisen der Hellenisten zu versorgen, sieben „Diakonen" anstellen müssen Act 6 1—6. Wie wenig wir im besondern von diesen Männern wissen, geht daraus hervor, daß Paulus zwei von ihnen, Andronikus und Junias, „hervorragend unter den Aposteln" nennt Röm 16 7, während sie in der Apostelgeschichte mit keinem Worte erwähnt sind. Ganz rätselhaft knapp sind auch ihre Nachrichten über Apollos und die zwölf hellenistischen Christen in Ephesus, die nur von einer Johannestaufe wußten, also doch wohl mit dem Täufer und Jesus nur vor der Auferstehung in Berührung gekommen waren Act 18 24 f. 19 1—7. Wie viele sonst von diesen Männern schon mit Jesus zusammengetroffen waren, wissen wir nicht.

Diese Männer sind es gewesen, denen die neue Religion außerordentlich viel verdankt. Wir pflegen heute vieles, was sie geschaffen haben, dem *Paulus* zuzuschreiben, einem Hellenisten aus Tarsus, weil wir ihn allein genau kennen. Mit Unrecht. Ehe er kam, gab es Taufe und Sakrament, war das Christentum in die Mysterienfrömmigkeit der Zeit eingetaucht und eine Gemeinde- und Missionsreligion geworden.

Während früher viele (noch Bousset und Heitmüller) die Anfänge des Hellenismus erst nach Antiochien verlegten und daraus auch kritische Schlüsse zogen, erkennt man jetzt an, daß ganz Palästina, auch Galiläa und Jerusalem, von hellenistischen Menschen und Einflüssen durchsetzt war (früher schon OHoltzmann s. S. 14, jetzt etwa Dalman s. S. 38 und GPWetter, Das älteste hell. Chr. nach der Apg., ARW 1922). Diese Erkenntnis wird

von RSchütz übersteigert zu einer Voranstellung des hellenistischen vor das rein jüdische Element, auch bei Jesus. — Nie ist zu vergessen, wieviel uns bei dem Mangel an Ueberlieferung ganz dunkel bleibt.

§ 40. Die neue enthusiastische Frömmigkeit; Christus und der heilige Geist.

Wendt, Volz vgl. S. 11, e. HGunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung des apostolischen Zeitalters und der Lehre des Apostels Paulus 1888 (³ 1908). HWeinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter 1899. ELombard, De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires 1910. HPfister, Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie, Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen III 1911. — CLSchmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 1919.

1. Die Auferstehungserscheinungen setzten sich in einer Kette von auffallenden Erlebnissen fort, die der Frömmigkeit der ersten Christenheit das Gepräge aufdrückten. Man erfuhr die Gegenwart des Erhöhten täglich; wo zwei oder drei versammelt waren in seinem Namen, da war er mitten unter ihnen Mt 18 20. Auch die Frömmigkeit selber und das Erleben Gottes hing nun an ihm, dem *lebendig wirkenden Mittler*. Freilich erzählt Lk von dem Engel des Herrn Act 5 19 8 26 u. ö. und von Himmelsstimmen Act 10 13 in der alten jüdischen Weise, aber die mit großer Feinheit geschriebene alte Erzählung vom Tode des ersten Märtyrers bietet das lebendige Bild einer Christusvision: „Siehe, ich schaue die Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehend" 7 56, mit dem Jesu würdigen Doppelgebet: „Herr, nimm meinen Geist auf!" und: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an" 7 59 f. Gesichte und Offenbarungen des Herrn müssen doch nicht allzu häufig gewesen sein; denn Paulus spricht von den ihm gewordenen als von etwas Seltenem und Höchstem 2 Kor 12 1—10. Und das Gebet zu Christus, das Anrufen seines Namens, wie es Lk nennt 7 59 9 14 21 22 16, ist noch lange nicht, selbst bei Paulus nicht das Gewöhnliche. Gott steht noch wesentlich und allein im Mittelpunkt der Frömmigkeit; und trotz Taufe und Abendmahl darf man das Christentum der ersten Zeit nicht Kyrioskult nennen.

Uebrigens ist der Kyriosname, so sicher er gebraucht wurde, außerhalb der Paulinischen Briefe für die älteste Zeit nur sehr unsicher zu belegen. Vielleicht haben ihn schon die Sonderstücke des Lk in der Erzählung angewandt, wie es Lk tut; die Spruchquelle und Mk erzählen aber nie von „dem Herrn". Sie kennen das Wort Herr nur als höfliche, achtungsvolle Anrede Hilfesuchender Mt 8 8 = Lk 7 6, wohl auch Lk 6 46 = Mt 7 21; Mk 7 28 = Mt 15 27,

aber nicht der Jünger, denen es erst Mt und Lk in den Mund legen. Einen gesteigerten Gebrauch bieten vielleicht schon Mk 2 28 und 11 3 (vgl. § 35)

2. Wo der Christus nicht selbst erschien, wo er nicht als Ich zu oder aus dem Menschen sprach, da nahm man die wunderbaren Erfahrungen als *Wirkungen des heiligen Geistes*. Denn solche Erfahrungen war man seit alten Tagen gewohnt, auf den Geist Gottes zurückzuführen. Als sie mit jenem Pfingsten in Jerusalem in unerhörter Fülle sich einstellten, schien das Joelwort: „Eure Söhne und Töchter werden prophezeien und eure Jünglinge Gesichte sehen" Wahrheit zu werden Act 2 16 ff. Der Geist, von dem seit Jesaia alle hofften, daß er in der Endzeit in Fülle ausgegossen werde, den die Psalmen Salomos und die Jubiläen (vgl. S. 37) verheißen hatten, offenbarte sich in Heilungen und Zungenrede, die der Verfasser der Apostelgeschichte freilich auf ein Sprechen oder Hören fremder Sprachen umgedeutet hat, die uns aber seine Quellen und Paulus noch als ein verzücktes Reden und Singen kennzeichnen. Und wenn die Apostelgeschichte vielleicht aus dem Glauben einer späteren Zeit heraus diese Welt der Wunder und Gesichte, in der die Urgemeinde lebte, mit allzu lebhaften Farben geschildert hat: Wesentliches bleibt unter allen Umständen an dem Bilde übrig.

Die *Quelle*, die Act 2 benutzt ist, meinte nicht eine andere Art Zungenrede als 1 Kor 12—14, sondern dieselbe; sie wußte, was es mit der Zungenrede war, wenn sie die Hörer den Eindruck der Trunkenheit der Redenden aussprechen ließ 2 13, der dem Eindruck des Wahnsinns in 1 Kor 14 23 entspricht. Die Ueberarbeitung ist hier ziemlich leicht auszulösen, sie ist nach dem Vorbild der Sinaiszene bei Philo (S. 33) und im Midrasch vorgenommen. Zungenrede wird auch sonst in den Quellen der Act als Merkmal nicht bloß des Geistesempfanges, sondern des Christentums überhaupt angesehen 10 46 19 6, hier auch wohl richtig verstanden. — Der *Wirbericht* ist mit seinen Wundern — Paulus wird von der giftigen Schlange gebissen und bleibt gesund 28 3—6; Eutychus fällt aus dem Fenster, Paulus „erweckt" ihn 20 9 f. usw. — ganz erfüllt von der enthusiastischen Stimmung der Zeit. Man erfährt auch aus ihm vom Leben und Treiben der Propheten, von dem Agabus, der aus Jerusalem nach Cäsarea kam und mit dem Gürtel des Paulus weissagte 21 10 f., von dem Evangelisten Philippus, der vier jungfräuliche, weissagende Töchter hatte 21 8 f., und von weissagenden Jüngern in Tyrus 21 4. Eine andere alte Quelle schildert sehr anschaulich, wie in Antiochien der heilige Geist durch den Mund von Propheten und Lehrern, als sie fasteten und beteten, die große Mission anordnete 13 1—3. — *Paulus selber* tritt als Zeuge bedeutsam hinzu. Nicht in Korinth bloß gibt es die Zungenrede, sondern Jesus selber hat nach ihm über sie Aussagen gemacht 1 Kor 14 37; die Urgemeinde hatte also ihrem Herrn schon ein Wort derart in den Mund gelegt. Für das Beten und Prophezeien der Frau kann Paulus sich auf den

Brauch der Gemeinden Gottes überhaupt berufen 1 Kor 11 16. Wunder sind ihm „Zeichen des Apostels" ganz allgemein Röm 15 19 2 Kor 12 12. Er setzt den Eindringlingen aus Jerusalem die Tatsache entgegen, daß „auch" seine Gemeinden den Geist empfangen haben, wertet also im Einverständnis mit ihnen den Geist als Kennzeichen des Christen überhaupt Gal 3 1—5 2 Kor 11 4. Die Zungenrede ist so sehr für die wesentliche Geistesgabe gehalten worden, daß Paulus — natürlich nach dem Sprachgebrauch der Gemeinden — den Zungenredner meint, wenn er *πνευματικός* sagt 1 Kor 14 37. Wenn er den Jerusalemern einen Vorzug in religiösen Dingen zugesteht 2 Kor 8 14, so hätte er das nicht gekonnt, wenn die Wirkungen des Geistes dort nicht ebenso lebendig gewesen wären wie in seinen Gemeinden. Der Enthusiasmus war wirklich das Kennzeichen des ersten Christentums: der heilige Geist ausgegossen auf alles Fleisch.

3. Diese Glut der Begeisterung hat dem ersten Christentum die Kraft und die Sieghaftigkeit gegeben, die aus allen Blättern des NTs spricht. Sie hat es verhindert, daß das Christentum eine bloße Religion der Hoffnung wurde wie das Judentum, obwohl man eigentlich noch genau so auf den Messias und Erlöser wartete wie die Welt rings umher. Sie gab den Christen das unvergleichliche Glück, daß sie in heiligen Stunden ihres Lebens erfuhren, „was keine Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben" 1 Kor 2 9. Daß Jesus in den Himmel gefahren sei, um dieses Wundersame zu senden, das ist nun eine der großen Ueberzeugungen der Christenheit Act 1 4 2 33 Eph 4 7 ff. Joh 14 15 f. usw. Das Erbe, das im Himmel der Gläubigen wartete, hatte seine Kraft und seine Wunder schon herabgesandt. Aus dieser Gewißheit quillt der Freimut *παρρησία* Act 2 29 4 13 29 31, die Tapferkeit, die nicht Strafe und Tod scheut, die vor Statthalter und Kaiser hintreten wird in der Zuversicht, daß der Geist das rechte Wort gibt Mt 10 19 f. = Lk 12 11 f. Mk 13 11. Die Nachrichten über den Eindruck, den solches Wirken des Geistes auf andere machte, heben sich vom Schreck und Spott bei der ersten Zungenrede Act 2 13 über das Wort „Paulus, du rasest" Act 26 24 hinauf bis zu dem erschütternden Bekenntnis der Bekehrung durch die Gewalt der Prophetenrede: „Gott ist wahrhaftig in euch!" 1 Kor 14 24 f. Man lebte in der gegenwärtigen Offenbarung Gottes. Damit hatte man ein Kernstück der Religion Jesu, wenn auch in andern Formen, für sich neu gewonnen. Aus diesem Gotteserlebnis heraus ward die Stimmung der Freude das Wesentliche an der neuen Religion; jetzt fing man an, sie „die frohe Botschaft" (*τὸ εὐαγγέλιον*) zu nennen (S. 57).

4. Aber der Enthusiasmus barg auch Gefahren in sich. Er wurde

nicht bloß das Einfallstor für die Mysterienreligion, deren ekstatischen Erlebnissen er am ehesten entsprach; sondern er drohte auch, das Evangelium zurückzustellen auf Kosten dessen, was das naturhafte Wesen an der Religion, an jeder Religion ist. Denn wer außergewöhnliche Erlebnisse macht, ist geneigt, in diesen Erfahrungen das Göttliche zu sehen. Keine andere Religion war im Besitz so ergreifender und beseligender Erscheinungen. Gewiß haben auch die hellenistischen Religionen Wunder und Ekstase gekannt; doch hat sich das Urchristentum mit Recht ihnen allen auch darin überlegen gefühlt. Hier lebt aus der Kraft einer jungen Religion heraus, mit urwüchsiger Fülle die Seelen in Bewegung setzend, was die alten Mysterienkulte durch künstliche Reizmittel zur Ekstase, was die Zauberpriester und Geisterbeschwörer durch Taschenspielerkunststücke künstlich machten. Schon Paulus hat bei Gelegenheit der Zungenrede an ähnliches im heidnischen Kult erinnert 1 Kor 12 1 ff., aber doch die Götter, zu denen man „fortgerissen worden" war, als stumme Götzen bezeichnet. Freie Zungen- und Prophetenrede kannte er also wohl außerhalb des Christentums nicht. Das war ihm „der Beweis des Geistes und der Kraft" 1 Kor 2 4, der jetzt zu dem Beweis aus der Auferstehung trat. Kraftproben des Heilens und der Teufelaustreibung, auch des Fluches 1 Kor 5 Act 5, und Geschichten wie die, welche die Apostelgeschichte von Petrus und dem Magier Simon 8 14—24 oder von Paulus und Elymas 13 6—12 erzählt, oder eine selbst schon an Apokryphes gemahnende Erzählung wie 19 13—16, nehmen jetzt einen Teil des Raumes in der Religion ein, den nur die Ueberzeugung des Gewissens im Evangelium gehabt hatte.

§ 41. Der Einfluss der alten Religionen. Kultus und Sakrament.

Literatur über das Judenchristentum s. S. 14, 31 und 38, über den Einfluß des Hellenismus S. 12, m, S. 25 und S. 28 f., über die Taufe S. 12, i, besonders Brandt, über das Abendmahl S. 69. Böhlig, Leipoldt u. a. S. 188.

1. Die Frage nach dem Einfluß der alten Religionen auf die neue bedeutet für das Judentum etwas ganz anderes als für die hellenistischen Religionen. Das *Judentum* ist der Mutterboden des Christentums; dessen Vorstellungs- und Gedankenwelt ist die jüdische, und es kann sich hier selbstverständlich nicht darum handeln, alles darzustellen, was das Christentum aus dem Judentum mitgenommen hat. Die Frage ist, ob das Judentum in den ent-

scheidenden Wertungen und Erkenntnissen, in denen sich Jesus von der alten Religion losgerissen hatte und über sie hinausgewachsen war, wieder Macht über seine Jünger gewann. Wo das der Fall ist und nur da, darf man von *Judenchristentum* als von der jüdisch beeinflußten Form der neuen Religion reden. Solches Judenchristentum hat es nicht bloß gegeben, es wuchs sich sogar bald zu einer Gefahr aus.

Die Apostelgeschichte zeichnet die Urgemeinde mit leuchtenden Farben als das wahre Israel, fromm und geliebt vom ganzen Volk. Täglich ist man einmütig beieinander im Tempel 2 46 5 20 42, besonders zu den Gebetsstunden 3 1. Wieviel an dem Bild auch die spätere Zeit Anteil haben mag, es scheint nicht ganz falsch zu sein. Sicher ist, daß man die Speisegebote hielt Act 10 14 Gal 2 12 f.; Petrus hat in Antiochien deutlich etwas Ungewöhnliches getan, als er mit Heiden(-Christen) zusammen aß. Wie Jesus, so hielten sich auch seine Jünger für nichts anderes als fromme Juden. Ihrer Unterschiede gegen die Sadduzäer, Pharisäer und Johannesjünger waren sie sich bewußt, wie die Spruchquelle deutlich verrät. Aber damit fielen sie noch nicht aus der Religion ihrer Väter heraus; sie war schon lange in solche Richtungen — *αἱρέσεις* — gespalten, von denen sich jede für das wahre Israel hielt. Etwas anderes wollten auch sie nicht sein; denn sie nannten sich die Gemeinde (*ἐκκλησία*) Gottes und die Heiligen (*οἱ ἅγιοι*), beanspruchten also die hohen Namen, mit denen sich die Volksgemeinde Israel feierlich nannte, und blieben im Rahmen der alten Religion mit ihren Opfern Act 21 26 23 und Festen (Pfingsten Act 2 1 20 16, Ostern 1 Kor 5 7 f. ?), mit ihren Reinheitsgebräuchen und Speisevorschriften, soweit Laien und Nichtpharisäer sie zu erfüllen pflegten. Im Fasten lehnten sie sich vielleicht sogar an die Sitte der Pharisäer oder der Johannesjünger an, nun „der Bräutigam von ihnen genommen" war Mk 2 20 — Mt 9 15 — Lk 5 35. Das Alte vertrug sich bei ihnen mit der Innerlichkeit, die Jesus gepredigt hatte. Man war weitherzig und unbekümmert. Alle maßgebenden Männer der Gemeinde haben die Mission des Paulus, die auch von Heiden nur Glauben an Jesus Christus verlangte, aber kein einziges jüdisches Gebot einschärfte, zuerst für berechtigt und seine aus den Heiden nur auf diese Bedingung hin gewonnenen Gemeinden für volle Mitglieder gehalten Gal 2 9 f.

2. Die *hellenistischen* Religionen bedeuten für das Christentum etwas zum Evangelium Hinzukommendes, auch wenn ihre Ge-

danken und Bräuche schon aus dem hellenistisch beeinflußten Judentum mitgebracht wurden. Denn sie sind schon dort eingeschmolzene Fremdkörper gewesen, und das Evangelium kam von der prophetischen Hauptrichtung der israelitischen Entwicklung her. Darum ist hier alles, Gedanken und Gefühle, Vorstellungen und Bräuche, neu und in der Darstellung hervorzuheben. Erst langsam wird in den Gemeinden des Reiches die hellenistische Frömmigkeit und Vorstellungswelt der seelische Untergrund des Christentums und das jüdische Erbe das übernommene Neue. Die Aufnahme der Taufe, die sakramentale Feier des Herrnmahles und das Eindringen der Askese beweisen, daß das Christentum schon *vor* Paulus anfängt, aus der Mysterienfrömmigkeit der Zeit Wesentliches aufzunehmen. Für geborene Juden war dabei verlockend, daß man nun die auch in ihnen als Kinder ihrer Zeit lebendige Sehnsucht nach sinnlich-übersinnlichem Genuß der Gottheit, nach eigener Vergottung und okkulten Erlebnissen, auf dem Boden des alten, von den Vätern ererbten sittlichen Monotheismus befriedigen konnte. Nur an den „auferstandenen" Menschen, den Gott zum Herrn und Heiland gemacht hatte, konnte sich eine solche Religion anschließen.

3. Wie die *Taufe* in das Christentum hineingekommen ist, ist nicht mehr ganz deutlich. Sicher ist nur, daß es unmittelbar nach dem Tode Jesu geschah. Vielleicht ist Mt darin noch ganz recht berichtet, daß man bei irgendeiner Erscheinung des Auferstandenen seinen Befehl zu taufen vernommen hat 28 19 f. Freilich kann der Wortlaut des Taufbefehls mit seiner triadischen Namensformel nicht so früh angesetzt werden. Diese begegnet uns erst wieder in der Didache, nach all unseren älteren Nachrichten hat man anfangs nur den Namen Jesu bei der Taufe genannt. Aber sicher ist die Taufe in ältester Zeit und in dem jerusalemischen Kreise aufgekommen, in dem ja auch Hellenisten genug waren, während es daneben noch lange Zeit Jüngerkreise gab, die „nur von der Taufe des Johannes wußten" Act 18 24 ff. 19 1–7. Die Taufe hat sich also nicht sofort gleichmäßig durchgesetzt, im ganzen aber doch so schnell, daß Paulus alle Christen als getauft ansehen kann. Daß die Johannestaufe auf die Uebernahme des Brauches ins Christentum eingewirkt hat, ist nicht mehr festzustellen, aber ebenso wahrscheinlich wie der Uebergang von Johannesjüngern in die neue Religion, wenn auch die Erzählung der Apostelgeschichte nicht ganz und Joh 1 35 ff. gar nicht der Geschichte

entsprechen mag. Uebrigens ist die rasche Uebernahme der Taufe auch wohl deshalb erfolgt, weil die Gemeinschaftsbildung eine deutliche, starke Handlung für die eintretenden Mitglieder nötig machte.

Die Gedanken, die man mit der Taufe verband, sind von Anfang an sakramentaler, nicht symbolischer Natur gewesen. Man stellte sich mit ihr unter die heilige, übernatürliche Wesenheit des erhöhten Herrn, indem man seinen Namen über dem Täufling nannte, damit er diesen geheimnisvoll umschwebe und in seinen Schutz nehme. Das heißt, „auf den Namen Jesu taufen" *ἐν τῷ ὀνόματι* Act 10 48 *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* 2 38. Der Name ist das göttliche Wesen des Herrn; man ruft es wie beim Heilen und Wundertun herbei Mk 9 38 f. 13 6 16 17 Mt 7 22 Act 3 6 4 7 ff. 19 13. „Es ist in keinem andern das Heil, ist auch kein anderer *Name* unter dem Himmel in der Menschenwelt gegeben, in ihm muß man gerettet werden" Act 4 12, ein Stück uralten Namenglaubens mitten in der sittlichen Religion. Die Formel *εἰς τὸ ὄνομα* kann ähnliches bedeuten; oder sie meint, daß der Mensch durch die Taufe Eigentum des Herrn werden soll Act 8 16 1 Kor 1 13 15.

4. In derselben Zeit und wohl in denselben Kreisen hat sich auch in der Auffassung des gemeinsamen *Mahles* und jenes letzten gemeinsamen Essens mit Jesus, bei dem er in Anlehnung an das gebrochene Brot und den ausgegossenen Wein seinen Tod verkündet hatte, die durchgreifende Wandlung vollzogen, die aus dem Mahl ein Sakrament gemacht und es der Taufe an die Seite gestellt hat. Wir haben gesehen, daß der Abendmahlsbericht, den Paulus überliefert und den er selbst überliefert bekommen hat, schon ganz sakramental gemeint ist (§ 11). Auch hier können wir über das Wann und Wie dieser neuen Auffassung nur Vermutungen wagen. Immerhin ist einmal bedeutsam, daß die Apostelgeschichte wohl nach alten Quellen berichtet, daß „das Brotbrechen" Act 2 42 20 7 11 „im Jubel" stattgefunden habe 2 46. Die Feier ging also nicht mehr vom Gedächtnis an den *Tod* Jesu, sondern vom *Genuß der himmlischen Speise* aus; ganz so wie es auch in Korinth war, wo sie sich bis zum *μεθύειν* steigerte 1 Kor 11 21. Ein Satz im Abendmahlsbericht des Paulus: „Dies tut zu meinem Gedächtnis, so oft ihr trinkt!" und wiederum die Angaben der Apostelgeschichte lassen uns weiter vermuten, daß ursprünglich jedes Essen der Gemeinde ein Herrnmahl war. Paulus hat den Satz nachher, wo er selber spricht, schon in den anderen: „So

oft ihr *dieses* Brot eßt" verwandelt 11 26; er hat ja auch das wirkliche Essen beseitigt und das rein sakramentale Feiern an seine Stelle gesetzt 11 34. Wahrscheinlich hat der kleine Jüngerkreis wie manche andere religiöse Gemeinschaft gemeinsam gegessen und dabei, wenn man den Dank über Brot und Wein sprach, der himmlischen Nahrung gedacht, die man durch den erhöhten Herrn bekam (*ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν* Did 10 3). Die Didachegebete haben wohl alte Stimmung und altes Gebetsgut bewahrt, wenn sie mit dem Dank für die natürlichen Gaben den für die übernatürlichen verbinden.

5. Die *Erlebnisse des Geistes* kamen der Aufnahme der Sakramente entgegen. Wenn man einmal die Höhepunkte des religiösen Lebens in den Augenblicken suchte, da man sich von einem Wesen aus einer anderen Welt durchdrungen und über sich hinausgehoben fühlte, so war natürlich, daß man danach verlangte, einen festen Brauch zu haben, durch den man sich des Lebens aus der anderen Welt stetig und unabhängig von der eigenen seelischen Lage versichern konnte. Die Folge aber dieser Herübernahme der Hauptfrömmigkeitsmittel aus der mystischen in die ethische Erlösungsreligion war eine unausbleibliche Spannung in dieser selbst, sehr oft sogar die Gefahr, daß die ethische Erlösung ganz zurückgestellt oder vergessen wurde, da man ja unabhängig von ihr Mittel hatte, mit dem Herrn durch sein Blut und seinen Leib in Gemeinschaft zu kommen.

§ 42. Die Ekklesia Gottes und ihr inneres Leben.

Literatur s. S. 12, k.

1. Wie wir sahen, nannte sich die neue Gemeinschaft *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* weil man nichts anderes sein wollte als das wahre Israel, das *heilige Volk Gottes*, wenn man auch von anderen bloß für eine Sekte *αἵρεσις* Act 24 5 14 28 22 geachtet ward. Auch der andere Name, den man sich selber gab, die Heiligen, ist einer der Ehrennamen Israels. Man drückt mit ihm aus, daß man sich einer Welt der Unreinheit entnommen fühlt in der Gemeinschaft mit dem heiligen Gott durch Jesus Christus Act 2 40, auserwählt *ἐκλεκτοί* und gerufen *κλητοί* von Gott. — Langsam wird aber dieses Gefühl anders; aus der Ekklesia wird wirklich eine Kirche, eine Gemeinschaft desselben *Glaubens* (*πιστοί* — *ἄπιστοι*), desselben religiösen Erlebnisses des Geistes und derselben geheimnisvollen Weihungen. Als durch die Hellenisten die ersten Bekehrungen von Nichtjuden

gekommen waren und nicht mehr Rasse und Volkstum, sondern lediglich der Glaube die Glieder der Ekklesia vereinte Act 8 26—40 10 1—11 19 11 19—26, da war das Entscheidende geschehen. In der hellenistischen Form der *Kultgemeinde* ging die neue sittliche Persönlichkeitsreligion als Weltreligion ihren Weg.

Der älteste Christenname οἱ μαθηταί nur in den Evangelien und in der Apostelgeschichte, steht Act 15 10 doch auch von Heidenchristen. οἱ ἅγιοι der weitaus häufigste Name, von Paulus oft noch ganz altertümlich ohne Ortsangabe für die Jerusalemer gebraucht 1 Kor 16 1 2 Kor 8 4 9 1 12, vielleicht 1 Kor 16 15, etwas anders Röm 15 25 f. 31, steht meist feierlich als Ehrenname. Auffallend ist, daß er in Apk 16 6 neben οἱ προφῆται steht, als bezeichne auch er nur eine Gruppe in der Christenheit; ähnlich 17 6 18 20 24, anders 19 8. Dennoch ist hier nicht von einem Stand der Heiligen die Rede; die Stellen sind ursprünglich jüdisch, überarbeitet. πιστοί-ἄπιστοι paulinisch und deuteropaulinisch, einmal Apk 17 14. ἐκλεκτοί oft mit θεοῦ, ἐν κυρίῳ, κλητοί oft neben ἅγιοι. φοβούμενος τὸν θεόν, der jüdische Proselytenname (Act 10 2 22 (35) 13 16 26), nur Akp 11 18 19 5. Vgl. S. 145 f. und S. 188.

2. Auch nach dem Tode Jesu hielten sich, wie wir sahen, die Jünger zuerst zum Tempel und wohl auch zur Synagoge, wie es ihr Meister getan hatte. Aber sehr bald gab es in Jerusalem und dann natürlich überall auch eigene *Versammlungen* (ἐκκλησίαι) zur gemeinsamen „Erbauung". Sie geschieht durch das Wort, wie es dem Evangelium entspricht. Die Geistbegabten sprechen, vor allem Apostel, Propheten und Lehrer; aber auch jeder andere, der sich vom Geist getrieben weiß, wenn ihm ein „Psalm, eine Lehre, eine Zungenrede oder eine Auslegung" gegeben ist 1 Kor 14 26. Daneben findet das Herrnmahl statt, bei dem, vorher oder nachher oder während seines Verlaufs, denn es ist ein wirkliches Abendessen — die Hauptmahlzeit des Tages —, geistgewirkte Gebete und Reden erklingen.

Wie solche Gemeinschaft mit Notwendigkeit aus dem Drang nach Aussprache und dem Bedürfnis nach Teilnahme und Förderung entspringt so wirkt sie umgekehrt aufs stärkste auf die Religion und ihre Aeußerungen ein. Sie bewirkt einmal eine Steigerung des religiösen Erlebnisses nach Stärke und Häufigkeit: in den Versammlungen ist man in Freudigkeit, in Jauchzen Act 2 46. Einer entzündet den anderen. Paulus schon muß die Fülle dessen, was zur Aussprache drängt, einschränken 1 Kor 14 20—33. Gemeinsamer Gottesdienst wirkt aber auch ausgleichend; die stärkeren und ausgeprägteren Menschen, gar Männer wie Paulus, der seine eigene Weise bis in die Kleinigkeiten der Wendungen seiner

Briefe hat, wirken auf die anderen ein. Bestimmte Formen des Ausdrucks, ja selbst des Erlebens stellen sich ein und arbeiten der völligen Ungebundenheit entgegen. Endlich wachsen von selbst die Anfänge einer Lebensordnung und einer Verfassung aus ihm auf. Soviel wir sehen können, ist diese im ersten Christentum nirgends woher übernommen worden oder künstlich gemacht. Die Männer, die als Apostel, Propheten und Lehrer dauernd die Führer der anderen sind, finden von selber Gehorsam. Neben dem „Wort" fängt auch der „Dienst" an, sich zu entwickeln. Zuerst in Jerusalem mit jenen Siebenmännern eingerichtet Act 6 1—6, bildet sich die *διακονία* allmählich in viel umfassenderem Sinn ganz von selbst in allen anderen Gemeinden aus 1 Kor 16 15 Röm 16 1; denn für die Versammlungen und besonders für die gemeinsamen Mahlzeiten mußten sich Leute „in den Dienst der Heiligen stellen". Das brachte zunächst nur „Arbeit und Mühe": aber später auch Ehre und Amtsgewalt.

3. Diese Entwicklung der Religion zu einer Gemeinschaft eigener Art, die hier das wahre Israel, dort die Kultgemeinde des sakramental erlebten Herrn Jesus Christus und dann auch wieder ein Verein nach Art der vielen Vereine jener Tage zu sein scheint, ist von der höchsten *Bedeutung* geworden. Sie gab der jungen Religion Kraft und Halt. Wie stark man das empfand, ergibt sich auch daraus, daß man die Ekklesia selbst in den Worten Jesu suchte und zuversichtlich in sie hineindeutete oder gar einfügte. Schon damals hatte man die Gewißheit, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden würden (S. 102 ff.). Gottesreich und Ekklesia werden immer mehr gleichgesetzt. Von den Geheimnissen des „Gottesreiches", die nur die Eingeweihten wissen können, redeten nun die Gleichnisse (S. 46 ff.), von der Zukunft und den Schicksalen der Kirche wurden sie allegorisch verstanden (S. 50 f.). Und der Spruch von dem Größten unter den Weibessöhnen erhielt die Fortsetzung, daß der Kleinste im „Himmelreich" größer sei als er (S. 46). Aus dieser Schätzung der neuen Gemeinschaft entsprang neuer Eifer, auch andere in diesen Kreis der Heiligkeit und der Gewißheit des ewigen Lebens hineinzuziehen.

Nach innen bewirkte das Bewußtsein desselben Bekenntnisses und Erlebnisses eine aufs höchste gesteigerte Liebe. Man nennt sich nicht bloß „Bruder" und „Schwester" und grüßt sich mit dem heiligen Kuß Röm 16 16 1 Kor 16 20 2 Kor 13 12 1 Thess 5 26 1 Petri 5 14, man lebt wirklich ein Leben der Hingabe und des

Opfers, wie es vorher die Welt nicht gesehen hatte. Gewiß gab es auch noch Selbstsucht und Habsucht und der Mammon spielte seine Rolle. Die Erzählung von Ananias und Sapphira ist mindestens ein Nachklang wirklicher Ereignisse Act 5 1–11. Aber im ganzen war es doch so: „Sie hatten alles gemein, ihre Habe verkauften sie und teilten aus, wie einer es nötig hatte" 2 45. Die Sorglosigkeit eines Liebeskommunismus in Erwartung des Weltendes glich alles aus. Freilich die erste Gemeinde in Jerusalem war bald am Ende ihrer Mittel, und Paulus mußte für die armen Heiligen sammeln. Aber wenn er auch die eigenen Gemeinden in die Bahnen nüchterner Arbeit leitete 1 Thess 4 11, so hat doch der Geist der Liebe nie aufgehört. Und wer in das Christentum eintrat, der war geborgen auch für dieses Leben. Auch daraus erwuchs die Werbekraft der jungen Religion, in der „kein Fauler lebte", aber auch keiner Not litt Did 12 4 2 Thess 3 10.

Mehr noch bedeutete die schrankenlose Vergebung, die man übte. Wenn sie auch ihre rettende und gewinnende Kraft erst in den Großstädten des Reiches ganz offenbarte, so war doch gewiß von Anfang an das Erlösungsbewußtsein auch darum so mächtig, weil sich hier keiner verlassen und verachtet fühlte, den Gott die Gnade gehabt hatte zu „berufen". Man wußte und betonte, daß Gott erwählt habe, was unvornehm und verachtet war in den Augen der Welt 1 Kor 1 28; und man vergaß ganz und ließ es sie nie entgelten, daß „einige von ihnen Hurer und Götzendiener und Ehebrecher, Lustknaben, Päderasten, Diebe, Betrüger, Säufer, Lästerer und Räuber" gewesen waren 1 Kor 6 9. Es war Wahrheit geworden: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken" Mt 11 28.

4. Aber es schlummerten auch Gefahren in dieser Gemeinschaft. Leicht schließt man sich nach außen ab und findet, daß es genug sei „alle zu *ehren*", nur „die Brüder zu lieben" 1 Petr 2 17. Jesus aber hatte gerade am Samariter gezeigt, was Liebe sei. Und das Recht, das Jesus mit der Liebe und Vergebung besiegen wollte, dringt notwendig wieder ein. Gegen Leute wie Ananias und andere grobe Sünder schützt man sich mit dem Fluch, der sogar töten kann! 1 Kor 5 4 f. „Und wenn ein Bruder die Gemeinde nicht hört, soll er dir sein wie der Heide und der Zöllner" Mt 18 17. Strafe statt Vergebung, Recht statt Liebe; denn die Gemeinde ist durch Glieder, die sich ihr nicht fügen oder sie durch grobe Sünden bloßstellen, in ihrem Bestand erschüttert und sichert

sich durch das Mittel der Strafe. Das Kirchenrecht kommt notwendig mit der Kirche.

§ 43. Das Evangelium Jesu in der Urgemeinde.

Soviel sich auch in Form und Inhalt der neuen Religion geändert hat, dennoch ist, was Jesus gelebt hatte und gewesen war, nicht mit ihm in das Grab gesunken. Verdanken wir es doch lediglich der Ueberlieferung dieser ersten Gemeinde, daß wir überhaupt Kunde von ihm haben; eine Kunde, die uns ein recht klares Bild seiner Eigenart und Größe gibt, obwohl sie Jahrzehnte lang nur mündlich fortgepflanzt wurde. Wir sehen auch, wenn wir die Hauptüberlieferungen aus dieser Gemeinde, die Spruchquelle und die Sonderstücke des Lk ins Auge fassen, daß diese älteste Christenheit noch durchaus nicht so stark das Messianische betonte, wie hernach etwa Mk. Man legte vor allem Nachdruck auf die Worte Jesu, die man freilich wieder als Gesetze auffaßte. Die wenigen Heilungswunder, die die Spruchquelle überliefert, und zum Teil noch die des Mk verraten ganz deutlich, daß sie nicht um ihrer selbst willen im Gedächtnis aufbewahrt wurden, sondern weil sie mit Worten über Krankheit und Sündenvergebung, über Sabbat und Gesetz verknüpft waren. Erst die großen Naturwunder, die dem Mythus entstammen, sind nicht mit Worten Jesu verbunden, also später lediglich um ihrer selbst willen erzählt worden. Daß die Ueberlieferung der ersten Gemeinde treu den Eindruck des Meisters festgehalten hat, das zeigt auch die Tatsache, daß Paulus durch sie ein Bild vom Wesen Jesu bekommen hat, das stark genug war, ihn selber innerlich zu bezwingen. Auch Paulus führt bezeichnenderweise kein Wunder Jesu an, sondern nur Worte, die auch ihm unverbrüchliche Gesetze sind. Die Botschaft vom Vatergott, von seiner sorgenden und suchenden Liebe,vom rechten Gebet aus Herzensgrund ohne Plappern, von Vergebung und Dienst und das ganze Ethos der Reinheit, Wahrheit und Liebe sind auch der ersten Gemeinde wesentlich und von ihr treu festgehalten. Daneben verrät die Spruchquelle freilich auch ihre eigenen Kämpfe und Leiden wie sie sich mit Täuferschülern, Pharisäern und Schriftgelehrten auseinandersetzen mußte und darum die Sprüche über sie zu großen Gruppen der Lehre zusammenstellte. Vor allem ist der Glaube an die vergebende Gnade Gottes und das Erlösungsgefühl der Gotteskindschaft lebendig gewesen. Das aramäische Abba verwenden noch

die griechischen Gemeinden des Paulus wie das Amen und das Maranatha: Unser Herr kommt! 1 Kor 16 22 Did 10 6.

§ 44. Die Lehre. Apologetik. Ethik. Apokalyptik.

Literatur in Buch 3, Abschn. IV und S. 11, b, d und 12, h. — NORDEN (Geburtsgeschichte), s. S. 29. — GKUHN, Die Geschlechtsregister Jesu, ZnW 1923, guter Stoff, fragwürdige Ergebnisse. — HGUNKEL, Die Lieder in der Kindshheitsgeschichte Jesu bei Lk. F H.

1. Während uns die Grundzüge der Frömmigkeit der ersten Gemeinde noch deutlich werden können, sind Einzelheiten der Lehre nicht mehr so erkennbar, weil dazu gleichzeitige Quellen im Wortlaut vorliegen müßten. Anstatt hier durch Rückschluß nur Unsicheres zu geben, ist es richtiger, zu verzichten. Vieles von dem, was uns später nach Paulus beschäftigen muß, war auch schon vor ihm da und ein gut Teil seiner „Lehre" ist ihm wohl auch mit den anderen Hellenisten gemeinsam gewesen. Sicherlich sind die Grundzüge der christlichen Theologie, vor allem der Christologie, in der ersten Gemeinde bereits ausgebildet worden. Denn ihre Grundtriebe haben schon hier gewirkt: die Notwendigkeit, Jesus als den Messias zu erweisen, das Bedürfnis nach klaren sittlichen Maßstäben des Lebens und die spekulative Phantasie, die das Jenseits und die Zukunft menschlichem Blicke zu entschleiern trachtet.

2. Die *Quellen dieser Theologie* sind die Schrift, die Worte des Herrn und der Geist. Zum AT zu greifen, war man in der Verteidigung genötigt; aus ihm konnte man beweisen, daß Jesus der Christus sei. Der Geist, „der alles erforscht", war das Mittel der Auslegung, die ja durchaus nicht geschichtlich, sondern ganz von der Intuition geleitet war. Der Geist sagte aber auch unmittelbar, was der Wille Gottes und das Gesetz des Herrn sei; er durchdrang die „Tiefen Gottes" 1 Kor 2 10 und verkündete den Gemeinden ihre Zukunft Apk 2 f. Beide, das AT und der Geist, fügten dem Bilde Jesu neue Züge hinzu — und fremde.

3. Um die *Verteidigung der Person Jesu* schlossen sich wohl zuerst feste Gedanken zusammen. Nach Paulus hat die Urgemeinde bereits „aus den Schriften" bewiesen, daß Jesu Tod nicht ein Zeichen seiner Niederlage und Gottverlassenheit, sondern „für unsere Sünden" geschehen und daß seine Auferstehung „am dritten Tage" erfolgt sei 1 Kor 15 3 f. Das Leiden Jesu hat man wohl im Passahlamm und im leidenden Gottesknecht geweissagt gefunden

Jes 53. Sicher ist, daß vor allem Ps 22 schon dem ältesten Evangelisten und eben darum wahrscheinlich der Christenheit vor ihm die Mittel geliefert hat, die Kreuzigung, die man nicht miterlebt hatte, mit anschaulichem Gehalt zu füllen Mk 15 34 = Mt 27 46 = Ps 22 2, Mt 27 43 = Ps 22 9 Sap 2 13, Joh 19 28 = Ps 22 16, Joh 19 24 = Ps 22 19. Der anhaltende Gebrauch dieses Liedes spricht wohl für das Alter seiner Verwendung. Fast ebenso stark hat Ps 69 gewirkt, besonders allerdings bei Joh. In der Apostelgeschichte wird eine weitere Reihe von Psalmstellen für die Auferstehung herangezogen, Ps 16 9—11 in Act 2 25—28 13 35, Ps 41 10 in 1 16, Ps 89 5 in 2 30, Ps 89 21 in 13 22; sie sind freilich nach den LXX, also in dieser Form erst von dem Verfasser der Apostelgeschichte gegeben, aber ihre Verwendung in der Apologetik kann älter sein.

Je mehr man um die Person Jesu kämpfte, desto stärker rückte sie in den Mittelpunkt der Religion; wir haben die Spuren davon deutlich in der Steigerung der Sprüche Jesu über seine *Sendung* beobachtet (S. 163 ff.). Vor allem ist wie bei der Taufe so auch sonst der Glaube an die heilsame und wunderwirkende Kraft des *Namens Jesu* in diesen Tagen mächtig geworden, in denen dieser Name immer mehr das Banner ward, um das man kämpfte. Endlich ist schon damals das Wesentlichste von dem gedacht und in die Worte Jesu eingetragen worden, was wir früher als Vergröberungen des Glaubens an seinen *messianischen* Beruf hatten ausschalten müssen. Wir sahen, wie die Gemeinde den Sohn Gottes geglaubt und diesen Glauben in den Bekenntnissen der Dämonen bestätigt gefunden hat, wie sie den Namen Vater für Gott in bestimmter Weise Jesu vorbehält (S. 125), wie sie den Menschensohngedanken aus der Zukunft in die Gegenwart gerückt und Jesus deutlich und immer deutlicher in den Mund gelegt hat (§ 35). In dieser ersten Zeit müssen auch schon die *Stammbäume* Jesu entstanden sein. Sie sind künstlich gemacht, weil nicht miteinander in Uebereinstimmung: Mt 1 1—17 führt die davidische Abstammung Jesu über Josephs Vater „Jakob" auf die königliche Linie (Salomo), Lk 3 23—38 über Josephs Vater „Eli" auf eine Nebenlinie (Davids Sohn Nathan) zurück. Die Geburt aus der Jungfrau ist in beide aber erst nachträglich eingetragen. Sie gehören also in jene erste Zeit, in der auch Mk 3 21 31 die Familie Jesu ohne Ahnung einer höheren Herkunft ihres Sohnes und Bruders schildert, und Paulus betont, daß der himmlische Gottessohn wie jeder Mensch vom Weibe geboren und wie jeder Jude unter

das Gesetz getan sei, um die Menschen unter dem Gesetz zu erlösen Gal 4 4. — Von den *Geburtsgeschichten* selbst gehört die in Lk 1 und 2 nach ihren Urbestandteilen auch hierher. Sie schildert die unter wunderbaren Zeichen erfolgende Geburt des Joseph- und Davidsohnes, der — nach so langer Fremdherrschaft — in der Stadt Davids wieder Herr sein und den Thron seines Vaters David als Messias, als „Gottessohn", wie sein heiliger Name lauten soll, einnehmen wird. Sie schildert das alles mit den Mitteln der alten frommen Volksdichtung Israels und wahrscheinlich nach dem Vorgange der Täufersekte, die doch wohl selber die schöne Geschichte von der Geburt ihres Meisters, die bei Lk mit der Geburt Jesu verwoben ist, nach Gen 18, Ri 13 f. und 1 Sam 1 f. schon ausgebildet hatte. Das Ganze ist eingetaucht in den Glanz des Himmels, der sich öffnet und die Engel niedersendet zu der gebenedeiten Mutter und den armen Hirten. Und über all dem die Hoffnung der harrenden Gemeinde auf Davids Herrschaft und die goldene Zeit, da der lichte Aufgang in der Höhe allen leuchten wird, die in der Dunkelheit sind, zu richten ihre Füße auf den Weg des Friedens 1 78 f., zu erleuchten die Heiden und zu verherrlichen das Volk Israel 2 31 f., da die Mächtigen von ihren Thronen gestürzt, die Niedrigen erhoben werden, da Gott die Hungernden mit Gütern füllt und die Reichen leer ausgehen läßt 1 52 f. und Wahrheit werden soll der Engel Gesang: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden unter Menschen, die Gott wohlgefallen" 2 14. Mag auch erst Lk diesen Geschichten mit der Kunst seiner Sprache einen Teil ihrer unvergänglichen Schönheit geliehen haben, sie gehören zu dem Aeltesten, das wir aus der Gemeinde besitzen.

Die vaterlose Erzeugung Jesu ist in die Stammbäume auf verschiedene Weise später eingetragen worden. Mt unterbricht in seiner heute gelesenen Form seine gleichmäßigen Sätze bei Joseph, indem er fortfährt, „den Mann Marias, aus der Jesus geboren ward" 1 16. In der Syr. sin. lautet der Satz noch „Joseph, dem vertraut war Maria die Jungfrau, erzeugte Jesus". Der Einsatz ist deutlich ein älterer unbehilflicher Versuch, den Stammbaum zu verbessern. Andere Ueberlieferungen zeigen andere derartige Versuche. Lk hat sich geholfen, indem er Jesus zwar als Josephs Sohn weiterführt, aber ein ὡς ἐνομίζετο einschiebt! 3 23. Die Ueberlieferung des Mk trägt gleichfalls die Spuren von Aenderungen im Dienste der späteren Lehre: in Mk 6 3 ist unser Mk-Text, wie ein Vergleich mit Mt 13 55 = Lk 4 22 zeigt, wo Jesus noch des Zimmermanns Sohn genannt wird, eine Bearbeitung, während der Vers Mk 3 21, der alle Geburtsgeschichten unmöglich macht, indem Jesu Angehörigen sagen: „Er ist von Sinnen", bei Mt und Lk unterdrückt ist. —

Lk hat wie in den Stammbaum, so auch in die Geburtsgeschichte die vaterlose Erzeugung durch ganz wenige Worte eingetragen, die Spuren des älteren Sachverhaltes aber in seiner auch sonst auffallenden Sorglosigkeit nicht verwischt. Daher kommt es, daß heute noch bei ihm die Davidsohnschaft Jesu 1 27 auf Joseph „aus dem Hause David" zurückgeführt und doch im selben Satz von der Jungfrau Maria gesprochen wird, und nachher nicht bloß von den Eltern Jesu 2 27 41 43, sondern auch von seinem Vater die Rede ist 2 33 48. Lediglich die Worte 1 34 f. tragen die Geburt aus der Jungfrau ein. Ja man kann mit der Streichung von 4 Worten — wie im Stammbaum von 2 — auskommen, nämlich den für eine Braut, der von ihrem Sohn etwas verheißen wird, unmöglichen Worten: „Da ich von einem Mann nichts weiß" (*γινώσκειν* geschlechtlich gemeint wie ידע).

Bemerkenswert ist die Treue, mit der die Urgemeinde trotz einzelner Veränderungen das Bild Jesu bewahrt hat. Man hat seinen Kampf und sein Ringen, den Unverstand seiner Familie und die schmähliche Flucht der ersten Jünger, selbst die Verleugnung des Petrus nicht unterdrückt. Das merkwürdigste Denkmal aber der Treue ist jenes Wort Jesu an den Reichen: „Was nennst du mich gut!" Mk 10 18 = Lk 18 19, das schon Mt 19 17 nicht mehr erträgt. Die älteste Gemeinde bewahrte das Wort, obwohl es ihrer Ueberzeugung widersprach. Paulus schon nennt Jesus sündlos 2 Kor 5 21, und im Hebräerevangelium antwortet Jesus der Mutter und den Brüdern, die ihn zum Taufgang mitnehmen wollen: „Was habe ich gesündigt, daß ich gehen und mich von ihm taufen lassen müßte? Es müßte denn dies mein Wort Unwissenheit sein" Hier. c. Pelag. III 2. Dies Wort steht zwischen Mk 10 18 und 2 Kor 5 21 genau in der Mitte.

4. In der Urgemeinde sind gewiß auch bereits die Grundzüge der *Apologetik gegen das Heidentum* ausgebildet worden, wie sie die Mission notwendig mit sich bringen mußte. Freilich hat hier das Christentum sich noch lange in den Bahnen jüdischer Apologetik bewegt, besonders der Gedanken etwa, die die Weisheit Salomos ausgeprägt hatte (Röm 1 und 2).

5. Die *Ethik* der Urgemeinde im einzelnen darzustellen, ist nicht nötig; die *Spruchquelle* enthält sie ganz deutlich in ihren Hauptzügen. Es ist die Sittlichkeit Jesu mit einem gewissen Zug ins Gesetzliche und einigen kleinen Veränderungen ins Gemeindliche, wie sie die feierliche Verhandlungskette, die Mt 18 15 ff. = Lk 17 3 f. bei einem Streit verlangt, am deutlichsten zeigt. Ganz gewiß hat auch ein Teil der ältesten Christenheit und nicht erst Lk jenen ebionitischen Zug in die Ethik Jesu hineingebracht, der schon die Spruchquelle, wie sie Lk überkam, hier und dort ent-

stellte und auch in der Geburtsgeschichte so deutlich zu uns gesprochen hat. Die armen Heiligen von Jerusalem prägen hier ihre besondere Art aus, auch ihren Ingrimm über die gottlosen Reichen und Mächtigen, von denen sie mit Füßen getreten werden. Das werden aber auch die wesentlichsten Veränderungen sein, die bis dahin mit den sittlichen Forderungen Jesu vorgegangen waren.

6. Die phantastische Welt der *Apokalyptik* hat schon die älteste Gemeinde, nicht bloß ihre Propheten beschäftigt, und zu dauernder Steigerung dieser Züge im Bilde Jesu veranlaßt (vgl. bes. § 7). Was zur Beschäftigung mit der Apokalyptik anreizte, war außer der frommen Neugier vor allem die Not der bald einsetzenden Verfolgungen, die den Blick immer wieder sehnsüchtig in die Welt der kommenden Herrlichkeit lenkte. Auch die Vorstellungen vom Gericht über die Bösen, Bedrücker und Verfolger haben sich in dieser Zeit um allerlei neue Züge aus der jüdischen Apokalyptik bereichert (§ 8). So begreift es sich auch, warum unsere beiden ältesten Quellen Jesus wenn auch kleine, so doch ausgeführte Apokalypsen in den Mund legen, jede in ihrer Art. Die Spruchquelle schloß mit einem Ausblick in die Zukunft — Mt 24 f. und Lk 12 und 17 enthalten diesen Stoff —; hier und da erklingt in ihr schon der bange Ruf: „Der Herr verzieht zu kommen“ Mt 24 48 = Lk 12 45, der sich immer verstärkt — vgl. Mt 25 1—13 mit Lk 12 35 f. 13 25. Wieviel ihr eigenes Gut ist, wieviel von Jesus stammt, läßt sich nicht so bestimmt sagen wie bei Mk. Dieser hat die Worte Jesu über das Ende Jerusalems Mk 13 1—1 30 32 deutlich nicht bloß um Eigenes aus dem Erleben der großen, von Synagogen, Statthaltern und Kaisern verfolgten Kirche 13 5—9 (?) 13 9—13 13 21—23, sondern auch um ein viel älteres Stück vermehrt, welches die Entweihung des Tempels, einen „Greuel“ in ihm weissagt, sich ganz auf Judäa beschränkt und vom Kommen des Menschensohnes nach Tagen furchtbaren Schreckens in Judäa spricht 13 14—20 24—27. Dieses Stück kann in der Urgemeinde entstanden oder von ihr aus dem Judentum übernommen sein. In ihm ist — im Gegensatz zu Jesu Drohrede — nicht die Zerstörung des Tempels, sondern nur seine Entweihung geweissagt. Ob noch andere Stücke, wie 2 Thess 2 1—12, in diese Zeit und in die Urgemeinde gehören, wer will es sagen? Jedenfalls hat sie schon die Apokalyptik weiter ausgebildet und ihr einen größeren Raum gegeben als Jesus.

Zweites Buch.

Paulus.

ASchweitzer, Geschichte der Paulusforschung von der Reformation bis in die Gegenwart 1911. — PFeine, Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus 1927. — FChrBaur, Paulus, der Apostel Jesu Christi [1] 1845, [2] 1866 (hrsg. von Zeller), 2 Bde., mehr Literarkritik als Darstellung. — AdHausrath, Der Apostel Paulus [2] 1872. — HWeinel, Paulus, der Mensch und sein Werk, 1904. — CClemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 1. Bd. Untersuchung, 2. Bd. Darstellung 1904. — WWrede, Paulus 1905, RgV, aber von streng wissenschaftlicher Art, besonders den Theologen kennzeichnend; populärer RKnopf, Paulus 1909. — ESchwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur II [3] 1919, S. 97—125. — EVischer, der Apostel Paulus und sein Werk[2] 1921. — ADeissmann, Paulus [2] 1925. — EvDobschütz, Der Apostel Paulus I 1926. — — Den Theologen und die Theologie stellen dar: CHolsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, und Das Evangelium des Paulus, I 1880, II 1898 (hrsg. v. Meilhorn). — OPfleiderer, Der Paulinismus [1] 1873, [2] 1890. — PFeine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899. — DVölter, Paulus und seine Briefe 1905. — PFeine, Paulus als Theologe 1906, populär. — JHaussleiter, Paulus, Vorträge 1909. — AOepke, Die Missionspredigt des Apostel Paulus 1920 (auch ein Abriß seiner Theologie). — HLeisegang, Der Apostel Paulus als Denker 1923. — — Die Frömmigkeit als solche zeichnet WMundle, Die Eigenart der Paulinischen Fr. 1920, und: Das religiöse Leben des Apostels Paulus 1923 (nach betont „phänomenologischer", nicht historischer Methode). — Außerdem vgl. Weizsäcker, Weiss S. 188, Renan, Pfleiderer, Wernle, Jülicher S. 10, 1.

§ 45. Das Kerygma des Paulus.

1. Wenn Paulus von jeher besonders behandelt worden ist, so beruht das zunächst darauf, daß uns von ihm allein Schriften erhalten sind, die sich aller Anzweifelung gegenüber immer wieder als echt ausgewiesen haben. Das ist kein Zufall, sondern ein Zeugnis von der überragenden Größe des Mannes. Seine Briefe waren den Gemeinden nicht nur deshalb wertvoll, weil er in ihnen mit Kraft und Weisheit die Grundlagen der Kirche gelegt hat; es sind unter ihnen auch ganz persönliche Schreiben, wie das kurze

an Philemon oder der lange zweite Korintherbrief. Man muß schon in der ältesten Zeit die Entschiedenheit und Klarheit verstanden und geschätzt haben, mit der sich die neue Religion hier aussprach, und die Bedeutung und Größe des Mannes, der ihr in Bekenntnis und Mahnrede, im Hymnus wie in scharfsinniger Denkarbeit die Formen ihres Lebens schuf, so daß nichts aus den ersten Jahrhunderten diesen Urkunden an die Seite gestellt werden kann. Auch um seines Werkes willen würde Paulus immer eine besondere Aufmerksamkeit verdienen. Er ist zwar nicht der erste, aber der größte „Missionar" des Urchristentums gewesen, der unermüdliche und erfolgreiche, der von sich selber sagen durfte: „Ich habe mehr gearbeitet als sie alle", und so fromm war, hinzuzufügen: „nein, nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir." Was mehr war: er ist sich von allen am deutlichsten darüber klar gewesen, daß mit dem Evangelium eine neue, menschheitumfassende Religion in die Welt gekommen sei. Die Auffassung des Mannes, der mit sicherem Geist und starker Hand das Christentum aus den Schranken des Judentums hinausgeführt hat, muß unter allen Umständen eigenartig und bedeutsam gewesen sein. Seine Lehre ist die Rechtfertigung seiner Missionsarbeit; freilich nicht so, als ob sie aus dieser entsprungen und nur zu ihrer Verteidigung entworfen sei; Lehre und Werk entsprangen ihm aus der Klarheit, mit der er das Wesen des Christentums gesehen hatte.

2. Er hat es freilich anders ausgesprochen als Jesus. Auf den ersten Blick ist die Verschiedenheit so groß, daß die Frage aufgeworfen werden konnte, *ob Jesus und Paulus wirklich dieselbe Religion verkündigt haben*. Sie ist sogar von manchen verneint worden. Das ist verständlich. Denn wenn die Botschaft Jesu lautet: „Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen", so predigt Paulus: „Sich zu bekehren von den Götzenbildern zu Gott, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott, und aus den Himmeln seinen Sohn zu erwarten, den er auferweckt hat, Jesus, der uns rettet vor dem kommenden Zorn" 1 Thess 1 5 f. In 2 Kor 5 18 ff. nennt er sein Amt einen Dienst der Versöhnung, dessen Inhalt ist: „Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich, indem er ihnen die Uebertretungen nicht anrechnete und in uns legte das Wort der Versöhnung", und schildert er, wie die Apostel in diesem Dienst den Menschen zureden: „Wir bitten für Christus, söhnt euch aus mit Gott; hat er doch den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Gerechtigkeit gemacht, damit wir Gottesgerechtigkeit

würden in ihm!“ Endlich hat er als Thema und Grund der großen Auseinandersetzung über sein Evangelium, die er im Röm gibt, angegeben, daß es eine Gotteskraft sei zur Rettung für jeden, der glaubt, den Juden erstlich und den Hellenen; „denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm offenbar aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: Der aus Glauben Gerechte wird das Leben erlangen“ 1 16 f. In diesen drei Sätzen ist Predigt und Glaube des Apostels enthalten, auf den ersten Blick freilich etwas ganz anderes, als was Jesus verkündigt hatte.

Ueberall zeigt sich deutlich, daß das Christentum der Gemeinde zwischen Paulus und Jesus steht; ihm ist die neue Religion schon als Botschaft von dem Messias Jesus, von seinem Tod für die Sünde, von seiner Auferstehung und seinem Kommen zum Gericht entgegengetreten. Zum zweiten ist Paulus Missionar. Das erste der angeführten Worte zeigt, daß er das Christentum predigen mußte und predigen konnte wie die andern Apostel auch, nämlich als ethischen Monotheismus, als Drohung mit dem Gericht Gottes und Verheißung der Rettung durch den Christus. Dabei hat er nie versäumt, auf dessen erlösenden Tod hinzuweisen, das Wort vom Kreuz zu verkündigen 1 Kor 1 18 und den Gekreuzigten vor die Augen zu malen Gal 3 1, wie er es auch in der zweiten Stelle tut. Das alles geschieht nun (und das ist die dritte Aenderung gegenüber dem Evangelium Jesu) mit den Mitteln pharisäischer Schulsprache, die von Gerechtigkeit und Gnade, Sünde und Versöhnung redet, freilich mit einer völligen Zerbrechung des pharisäischen Systems und seiner Umkehrung zu einer Predigt nicht von Menschen-, sondern von Gottesgerechtigkeit. Jesus war Sekte und Wortschatz fremd und feindlich gewesen. Zum vierten liegt ein schwereres, den Menschen im Wesen verloren gebendes Sündenbewußtsein über diesen Worten, das Paulus so deutlich in jene hellenistisch-pessimistische Entwicklung des Judentums hineinstellt (S. 34 ff.), daß man meinen konnte, seine Lehre sei ohne Jesus dort hervorgebrochen. Zum fünften klingen die Töne einer Religion an, die „in Christus“ lebt; „in ihm“ hat Gott die Welt versöhnt, „in ihm“ wird der Sünder Gottesgerechtigkeit. Das ist die Christusreligion des Paulus, sei sie nun Mystik oder Glaube; sie ist Vereinigung mit dem erhöhten Herrn, die Jesus noch gar nicht kennt. Es kommt aber noch ein Doppeltes hinzu. Jesus lebt ganz im Sachlichen (S. 145), in Gottesreich und Tat. Paulus spricht aber auch von seiner Frömmigkeit und seiner Seele,

von seiner Verzweiflung und seiner Begnadigung. Er ist ein Bekennender; er spricht, freilich immer veranlaßt durch die Aufgabe des Seelsorgers, von den persönlichsten und innersten Erfahrungen. Wenn er noch das Gottesreich nennt, so ist es ihm „Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist" Röm 14 17, das neue Heilsleben des Erlösten. Und er zuerst hat jene herrliche, aber ganz „psychologische" Zusammenfassung des Christentums als Glaube, Liebe und Hoffnung gegeben 1 Thess 1 3 2 Kor 13 13. Endlich ist Paulus Theologe, nicht nur Schriftgelehrter im jüdischen Sinn und aus jüdischer Bildung, sondern Theologe in dem allgemeinen Sinn, daß ihm innere Notwendigkeit ist, erstlich für sich selbst zu Klarheit und Sicherheit seiner religiösen Innenwelt zu gelangen und zu einem Verständnis der „Gottesweisheit" in Seele und Geschichte der Menschheit — die Natur tritt bei ihm zurück —, dann aber auch das Erkannte in geordneten, zusammenhängenden und überzeugenden Gedankengängen darzulegen.

Wer all das in Betracht zieht, erwartet nicht, daß die Einheit zwischen Jesus und Paulus an der Oberfläche liegt. Daß sie da ist, ist auch aus den angeführten entscheidenden Beschreibungen seines Christentums durch Paulus deutlich genug. Noch immer ist es die Botschaft von dem Gott, der Liebe und Gnade ist, dem nicht im Werkdienst genuggetan, sondern der im Glauben ergriffen wird, noch immer ist es die Botschaft von der Liebe zu Gott und den Menschen und von der Hoffnung, die nicht zuschanden werden läßt.

3. Die Darstellung hat bei Paulus den umgekehrten Weg zu gehen wie bei Jesus. Dort war mit dem neuen Ethos zu beginnen, weil die neue Religion als eine Vollendung und Ueberhöhung der alten sittlichen Religion, als ein volles Ernstmachen mit ihrer Forderung hervorgetreten ist. Die des Paulus aber entstammt einem persönlichen religiösen Kampf um den Heilsweg. Was muß ich tun, daß ich gerettet werde? war die Lebensfrage auch dieses Pharisäers. So hat auch er selbst sein Evangelium im Röm als Lehre vom rechten Heilsweg dargestellt. Darin haben wir ihm zu folgen. Hernach erst ist das neue Ethos zu schildern, das freilich auch bei ihm deutlich dem neuen Menschentum Jesu ganz entsprechend und eine Vollendung der sittlichen Religion ist.

Erster Abschnitt.

Die sittliche Erlösungsreligion in ihrer Verbindung mit Mystik und Sakrament.

ARitschl, ATitius, HCremer s. S. 11, a.

Erstes Kapitel.

Der falsche Weg der Gesetzesreligion.

Literatur S. 11, c und S. 12, h. AvGall (*δόξα*), Pott (*ἐλπίς*), Lindblom (*ζωή*) und WWagner (*σώζειν*) s. S. 13, o. — AHarnack, SBBA 1911, 7, s. vor § 58.

§ 46. Das Unheil und das Heil.

Aus unzähligen Aeußerungen des Apostels über Gott und Mensch, über Welt und Seligkeit liegen auch dem oberflächlichen Blick zwei Wurzeln seiner Frömmigkeit bloß: die Angst vor dem Zorn Gottes am Tag des Gerichts, wie sie die Gesetzesreligion in ihrer eschatologischen Gestalt dem jungen Pharisäer in die Seele geworfen hatte, und die Sehnsucht nach einer anderen Welt, einer Welt der Freiheit, des Friedens und der Freude, der Ewigkeit und der Herrlichkeit, wie sie auch in seinem Volk unter dem Druck der Zeiten und im Reifen der Menschen erwacht war und auch sonst die ästhetischen Erlösungsreligionen hervorgetrieben hatte.

1. Unmittelbar hinter jenem Wort von dem Evangelium als der Gotteskraft, die rettet, fährt noch der Apostel fort: „Denn der *Zorn Gottes* vom Himmel wird (wo diese Gotteskraft nicht ist) offenbar über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ Röm 1 18. Und noch der Christ hat seiner Gemeinde in Philippi geschrieben: „Schaffet an eurer Rettung mit Furcht und Zittern!“ 2 12. Freilich auch er ist, wie Jesus, wesentlich prophetisch-sittlich eingestellt. Ein Apokalyptiker ist auch er nicht gewesen. Er hat keine Apokalypse geschrieben, sondern prophetisch als Missionar gewirkt. Zeichenbeobachtung und Zeitenberechnung liegen ihm fern. Es genügt ihm, zu hoffen — und zu handeln. Aber er hat die apokalyptische Geheimlehre nicht bloß gekannt, sondern auch mit Stolz und Freude als höchste Weisheit, als Gottesweisheit, den „Vollkommenen“ vorgetragen. Das unterscheidet ihn auch von Jesus. Vor allem sieht er Gott nicht so lebendig und

nahe in Natur und Menschenwelt und beurteilt die Verhältnisse wirklich hier und da lediglich von dem Gesichtspunkt aus, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht" 1 Kor 7 31. — So ist seine Seele von Jugend auf von der Gewißheit genährt worden: das Heil des Menschen ist die *Rettung* σωτηρία vor dem Zorn Gottes Röm 5 9, die nur an wenigen Stellen so innerlich und erlebt gemeint ist, wie Luther sie durch die Uebersetzung Heil und Seligwerden verdeutscht hat. Der Gerettete tritt in das Leben ein, in das ewige Leben in der herrlichen Welt der Zukunft Röm 5 17—21 6 22 11 15 Gal 6 8 Phil 4 3 u. ö. Diese Heilsanschauung des Juden Saul ist auch die des *Christen* geblieben. Höchstens daß sie durch den Einfluß des christlichen Erlebnisses gewisser und drängender geworden ist. „Näher ist uns die Rettung als damals, da wir zum Glauben kamen. Die Nacht ist vorgeschritten, der Tag bricht an" Röm 13 11 f. Paulus hat lange Jahre erwartet, er werde nicht sterben, sondern den Augenblick erleben, da der Tag des Herrn kommen werde wie der Dieb in der Nacht 1 Thess 5 2 und er beim Klang der letzten Trompete werde verwandelt und dem Herrn entgegengerückt werden hinauf an den Himmel 1 Thess 4 15 f. 1 Kor 15 52.

2. Wichtiger noch als diese Gerichtsangst und Rettungshoffnung ist die Sehnsucht nach den ewigen Werten, die in dieser Welt nicht anzutreffen sind und die dem ewigen Leben und der Rettung erst Inhalt geben.

Sie sind das Gegenteil von dem, was diese Welt ist, in der das Leben nichts ist als Knechtschaft, Knechtschaft der Verwesung Röm 8 11 und Knechtschaft der Sünde Röm 6 12 f. Das macht die Welt zur tiefsten Unseligkeit. Paulus hat als erster Christ, soviel wir wissen, den Begriff der „*Welt*" geprägt, der für so viel Christentum wesentlich geworden ist. Welt und Gott als abgründiger Gegensatz — wie der Geist der Welt und der Geist aus Gott 1 Kor 2 12, wie die Weisheit der Welt und die Gottesweisheit 1 Kor 1 20 24 3 19. Auch Christus und die Welt traten dann dem Christen in solchen Gegensatz: durch Christus ist dem Gläubigen die Welt gekreuzigt und er der Welt Gal 6 14. Vor allem, weil diese Welt böse ist 1 Kor 5 10. Sünde und Tod sind in sie hereingekommen und herrschen in ihr Röm 5 12 ff. Darum wird Gott die Welt richten Röm 3 6 19 (1 Kor 6 2), verurteilen Röm 11 32 12. — Wie das Wort Welt κόσμος, das der Grieche einst für die Welt als Inbegriff alles Schönen, des Schmuckes und der Ordnung, gewählt hatte, nun der Abscheu alles Schlechten geworden ist, so auch das an-

dere, die „*Weltzeit*“ *ὁ αἰών*. Weisheit dieser Weltzeit 1 Kor 2 6 3 18 und Redekämpfer „dieser Weltzeit“ 1 Kor 1 20 sind wider die Gottesweisheit. Die Herrscher dieser Weltzeit sind „vergänglich“ 1 Kor 2 8, ihr Gott ist der Satan 2 Kor 4 4. Sie ist böse Gal 1 4 und zum Untergang reif. Gestaltet euch ihr nicht gleich! Röm 12 2.

So ist auch der *Mensch* für Paulus wie für den Pessimismus seiner Zeit nicht etwas Edles und Hohes, sondern das schwache vergängliche Wesen Röm 1 23, der „alte“ Mensch mit seinem „Sündenleib“ Röm 6 6, seinem Todesleib 7 24, der in Verwesung, Unehre und Schwachheit in die Erde gelegt wird 1 Kor 15 42 ff., die Knechtsgestalt, die der Gottessohn in opfervoller Liebe annahm Phil 2 7. Jene gottwidrige Weisheit der Welt ist „Menschenweisheit“ 1 Kor 1 25 und darum Torheit in Gottes Augen. In Haß und Streit leben, das heißt „nach Menschenweise“ wandeln 1 Kor 3 3. Wenn man Menschen zu Gefallen lebt, kann man Christi Knecht nicht sein Gal 1 10. Wenn man predigt, was Menschen wünschen, sagt man die Gotteswahrheit nicht Gal 1 11 1 Thess 2 4.

3. Welt und Menschen also können das Glück nicht geben, das die Seele braucht. So sucht sie die Güter jener andern Welt, die ewig sind, weil sie unsichtbar sind; denn alles Sichtbare ist zeitlich 2 Kor 4 18. Es ist bezeichnend für Paulus, daß die volkstümlichen Bilder Jesu vom messianischen Mahl und der herrlichen neuen Erde bei ihm vollständig fehlen. Unsinnliche Güter einer in überirdischer Jenseitigkeit gedachten Welt sind der Gegenstand seiner Hoffnung. Die „*Herrlichkeit*“ *δόξα*, jener unsagbare Lichtglanz der Himmelswesen, der auf dem Angesicht des auferstandenen Christus lag 2 Kor 4 6 Röm 6 4, ist noch das Aeußerlichste; sie bringt Befreiung des Leibes von der „Knechtschaft der Verwesung“, die sein Erfülltsein vom Stoff, vom Fleisch bedeutet, und umgibt ihn mit einer überirdischen Wesenheit Phil 3 21 Röm 8 2 ff. 18 2 Kor 4 17. Was gesät wird in Verwesung, wird auferstehen in Unverweslichkeit, was gesät wird in Unehre, wird auferstehen in Herrlichkeit, was gesät wird in Schwachheit, auferstehen in Kraft 1 Kor 15 43. — *Ehre* ist das Heilsgut Röm 2 7 10 9 21, und *Freiheit* — Freiheit von Verwesung Röm 8 21, von der Sünde, von dem Gesetz und den Naturgeistern, denen die alten Religionen dienen Gal 4 8—10 (vgl. auch Röm 8 38) — und *Friede* Röm 2 10 8 6, Friede Gottes, der alles Denken übersteigt Phil 4 7. Man fühlt deutlich, wie aus diesen Heilsgedanken die Sehnsucht des hellenistischen Juden spricht: die Vergänglichkeitsangst, die Furcht vor Tod und

Verwesung, der Drang nach Leben und Ehre, nicht mehr im Kampf mit „Fleisch und Blut“ 1 Kor 15 50, sondern in Frieden und Freiheit, in Glorie und Ewigkeit Röm 2 7 10 5 21 6 22 Gal 6 8 2 Kor 5 1. An ihrer „*Ewigkeit*“ hat Paulus selbst die Gaben, die er als Christ zu besitzen sich bewußt war, gemessen und alles zurückgestellt, was einst vergeht: Prophetie, Zungenrede und Erkenntnis, wenigstens das „Stückwerk“ von Erkenntnis, das man jetzt hat 1 Kor 13 8—12. Nur die vollkommene Erkenntnis (*ἐπιγνώσομαι*), die in der Zukunft kommen wird, kann den Wahrheitsdrang des Menschen stillen, weil sie *bleibt*, wie Glaube, Liebe und Hoffnung *bleiben* 13 12 f. Paulus hört in der ganzen Welt ein unaussprechliches Seufzen; die ganze Schöpfung atmet dieses Herzensverlangen nach dem Offenbarwerden der Herrlichkeit, wie sie die Gottessöhne haben sollen, nach Freiheit von dem Knechtsdienst der Verwesung Röm 8 18—27. Das sind die Töne der Sehnsucht, wie sie (nicht bei Jesus, aber) bei Seneka, Philo und dem 4. Esra anklangen; bei Paulus nur übertönt von dem Klang der gefundenen und erlebten Erlösung.

4. Selten erklingt in dieser Symphonie der Heilsgüter der ethische Ton. Das liegt einmal daran, daß hier die eine Seite der Reichgotteshoffnung Jesu, die Ueberwindung des Bösen in der kommenden Welt, nicht so anschaulich ausgesprochen ist. Dann aber auch daran, daß die Gerechtigkeit nicht als ein Stück des Heils, sondern als Vorbedingung zum Heil erscheint, wie es der schroffen Gesetzesreligion entspricht, mit deren Formeln Paulus arbeitet, freilich um sie zu zerbrechen. Auch in Röm 14 17 ist die Gerechtigkeit, die mit Friede und Freude das Reich Gottes auszumachen scheint, entsprechend dem Halten der Speisegebote, das abgelehnt wird, Heilsbedingung; selbst in 1 Kor 1 30: „Christus ist uns gemacht zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“ ist sie trotz der Stellung der Begriffe (die durch den Zusammenhang bedingt ist) so gemeint. Freilich gewinnt in solchen Sätzen die Gerechtigkeit einen neuen Klang und wird zum bleibenden, wenn auch religiösen Gut. Das kann aber im Sinne des Paulus ohne seine Umsetzung in Ethos nicht da sein (§ 54). Röm 6 verwendet dafür in seinem zweiten Teil sogar geradezu das Wort Gerechtigkeit; ihr will der Christ dienen, in alle Ewigkeit frei von den schändlichen Dingen, deren er sich jetzt schämt 6 19 ff. Freilich drücken meist andere Wendungen die Sache aus. Unter ihnen ist die schönste 1 Kor 13, wo die Liebe, die einfache

Menschenliebe, der größte auch unter den drei bleibenden Werten ist, die Paulus kennt. Aber nicht bloß hier, sondern überall spricht aus seinen Worten, daß ihm Reinheit und Liebe Inhalte des neuen Lebens sind. Geschenke der Gnade Gottes für die Ewigkeit.

§ 47. Der Wahn der Gesetzesreligion. Sünde und Tod.

EGRAFE, Die paulinische Lehre vom Gesetz [2] 1893, Das Urchristentum und das AT 1907. — HLÜDEMANN, Die Anthropologie des Apostels Paulus 1872. — THSIMON, Die Psychologie des Apostels Paulus 1897. — JKOEBERLE s. S. 31. — KÄHLER, CLEMEN s. S. 13, o.

1. Um das Heil zu erlangen, dem Zorn Gottes und der Verwesung zu entgehen, die Herrlichkeit Gottes in einem ewigen Leben zu empfangen, verwies den jungen Pharisäer die Religion seines Volkes, zumal ihre Zuspitzung in seiner Sekte auf die eigene Gerechtigkeit Röm 10 3 auf Grund des Gesetzes Phil 3 9 mit der unerschütterlichen Ueberzeugung: „Gott wird vergelten einem jeglichen nach seinen Werken (Ps 62 13), den einen, die mit geduldigem Tun des guten Werks Herrlichkeit und Ehre und Unverweslichkeit suchen, das ewige Leben, den andern aber, den Streitsüchtigen, die nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit folgen, Zorn und Groll" Röm 2 6 ff. Gott wird am Tage seines gerechten Gerichts 2 5, da er auch das Verborgene im Menschen richten wird 2 16, feststellen, ob ein Mensch gerecht ist oder nicht, und daraufhin ihn freisprechen (das heißt *δικαιοῦν*) oder verurteilen (*κατακρίνειν*). Der also gerecht Gesprochene, *Gerechtfertigte*, wie wir gewöhnlich mit Luther sagen, wird gerettet werden und das Leben haben.

Die Formel der Rechtfertigung ist also nichts Paulinisches, nicht einmal etwas Jüdisches, sondern in jeder Gerichtserwartung von Gesetzesreligionen möglich und auch in Aegypten ausdrücklich belegt. Sie bedeutet nichts als den Freispruch im Gericht Gottes. Paulinismus aber ist die Lehre, daß man nicht auf Grund seiner Werke, sondern „aus Glauben" gerechtfertigt wird. Darin liegt die Vernichtung der Gesetzesreligion.

2. Daß es aber zu dieser Vernichtung kam und die Formel dann sich gegen sich selbst wandte, das lag daran, daß Paulus den Weg des Gesetzes aus aller Kraft und mit ganzer Seele zu gehen suchte. Macht man ganz Ernst mit der Gesetzesreligion, dann zeigt sich, daß sie ein Irrweg ist, denn *kein Mensch kann das Gesetz wirklich erfüllen* und alle Gebote halten. Darum wird auf Grund des Ge-

setzes kein einziger Mensch bei Gott für gerecht erklärt werden können *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ.* Röm 3 2 Gal 3 11. Und das Gesetz, das zum Leben zu führen bestimmt schien, führt in Wahrheit zum Tod Röm 7 10, nämlich zum Strafurteil Gottes über alle, da sie das Gesetz nicht halten. Aus dem Gesetz kommen also nur Verdammungsurteile Röm 5 16 18: der Buchstabe tötet 2 Kor 3 6 (so ist dieser oft mißdeutete Satz zu verstehen), und des Moses Dienst war ein Dienst des Todes und der Verdammnis. Das ist des Paulus erster großer Satz vom Wahn der Gesetzesreligion: Alle Menschen sind Sünder und gehen damit der Herrlichkeit Gottes, die dem Gerechten verheißen ist, verlustig *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* Röm 3 23.

3. Das ist für Paulus nicht bloß eine *Erfahrung*, die er an sich Röm 7 (s. § 75) und an allen Menschen gemacht hat, an Heiden wie an Juden Röm 1 und 2. Das ist eine *Notwendigkeit.* Sünde ist nicht Menschentat, sondern dämonische Macht, die in der Welt ist und den Tod nach sich gezogen hat; hier treffen wir noch einmal den Pessimismus, nun vor allem als die sittliche Verzweiflung des Menschen, der in der Gesetzesreligion sich müht, durch eigene Tat das Heil zu erkämpfen. Es ist unmöglich, weil die dämonischen Mächte der Sünde und des Todes da sind, in der Welt — und in seinem eigenen Leib. Die Sünde *muß* Gewalt über alle Menschen bekommen, weil sie aus „*Fleisch*" bestehen. Im Fleisch wohnt nichts Gutes Röm 7 18, sondern es ist verkauft unter die Sünde 7 14. Des Fleisches „Schwachheit" verhindert, daß man das Gesetz tun kann — man denke an die Körpergefühle der Müdigkeit und Lässigkeit, die die ständige, angespannt auf tausend Kleinigkeiten zu richtende Aufmerksamkeit und Tätigkeit, wie sie das Gesetz verlangt, so oft erschlaffen lassen. Seine Triebe und Leidenschaften aber widerstreben dem Gesetz, ja werden geradezu durch das Gesetz und sein Verbot in Bewegung gesetzt Röm 7 9 13. So bringt es, wenn man ihm Freiheit läßt Gal 5 13, böse Werke hervor: Hurerei, Unreinheit, Unkeuschheit usw., Streit und Haß Gal 5 19 1 Kor 3 3. Nach dem Fleisch wandeln 2 Kor 10 3 und so gesinnt sein wie das Fleisch Röm 8 5—12, heißt in der Sünde sein und den Tod als Ziel vor Augen haben. Der Ausdruck *φρόνημα τῆς σαρκός* zeigt, daß das „Fleisch" mehr ist als der bloße Stoff, daß es den ganzen natürlichen Menschen, sein Triebleben, aber auch seine Gemütshaltung bezeichnet, hier seine Feindseligkeit gegen

Gott. Mit unsern Worten ausgedrückt, heißt die Lehre des Paulus also: Das Gesetz zu erfüllen sind wir Menschen nicht imstande, weil wir *Menschen* sind; unsere natürliche Art, unsere sinnliche Wesenheit widerstrebt dem auch von unserer Vernunft als gut erkannten, von außen an uns gebrachten Gebot Gottes, weil unser ganzes *Affektleben* auf das Gegenteil eingestellt ist. Es drängt uns mit gebieterischer Gewalt zur Befriedigung unserer Triebe. Hier können Vernunft und Sittengesetz nicht helfen. Der Mensch tut nicht bloß Sünde; er *kann* nicht anders. Sein Affektleben ist so, daß er es, wenn es einmal erwacht ist, durch seinen sittlichen Willen nicht bezwingen kann.

Wie ist das gekommen? Sind Sünde und Fleisch dasselbe? Ist das Fleisch, die Materie (*ὕλη*) ein von Anfang an böses Wesen, wie voll ausgewachsener Dualismus auch schon zu des Paulus Zeiten meinte? Paulus hat darüber keine ganz sicheren Aussagen. In Röm 5 12 steht *nichts* von einer *Erbsünde;* die Stelle spricht nur von einer Herrschaft der Sünde in der Welt, durch die auch der Tod erst zur Herrschaft gekommen ist, *weil* (nichts anderes heißt *ἐφ' ᾧ*, vgl. 2 Kor 5 4 Phil 3 12) alle Menschen gesündigt haben. Paulus meint hier also nur, daß unter dem — nicht näher geschilderten — Einfluß „der Sünde" die Menschen sich durch ihre eigene Tatsünde unter die Herrschaft der Sünde gestellt hätten und so dem Todesurteil, das ein für allemal über die Sünder ergangen ist, verfallen seien. In Röm 5 18 und 19 steht vielleicht eine *Erbschuldlehre.* Denn wenn hier gesagt wird, daß von der einen Uebertretung des Adam aus alle verurteilt worden seien, so ist die Deutung auf ein Weitererben des Fluches oder des Todesurteils Gottes von jener ersten Sünde her naheliegend. Daß durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen als Sünder *κατεστάθησαν* 5 19, übersetzt man (im Vergleich mit 2 Kor 5 21) am besten mit: wurden als Sünder hingestellt, für Sünder erklärt, wie Sünder behandelt. Genug: die Sünde ist in der Welt Röm 5 12, sie „wohnt" im Fleische und zwingt das natürliche Triebleben des Menschen in ihren Dienst. Solange sie das nicht kann, ist sie „tot". Aber in jedem erwachsenen Menschen hat sie ihr Werk getan und ihn unfähig gemacht zum Guten.

So ist es also für Paulus kein bloßer Erfahrungssatz mehr, sondern ein „Gesetz" Röm 7 21, daß es Gerechtigkeit auf Grund von Werken des Gesetzes nicht gibt Röm 3 28 4 2–6 9 11 f. 9 32 11 6 Gal 2 16 3 2 3 10. Aus Gesetzeswerken wird kein Mensch vor Gott

gerecht erklärt werden (können). Denn durch das Gesetz kommt nur Erkenntnis der Sünde Röm 3 20, Schlimmeres noch: das „Kennenlernen" der Sünde und die Sünde selbst Röm 7 7, aber nicht die Kraft, es zu erfüllen.

4. Um das richtig zu finden, muß man freilich so vollen Ernst mit der Gesetzesreligion machen, wie Paulus es getan hat. Mit *zwei Vertröstungen* hat sich das Judentum den ganzen Ernst der Lage verborgen; selbst so tiefe Menschen wie der Verfasser des 4. Esra, der sich über die allgemeine Sündhaftigkeit und das Zurückbleiben aller hinter den heiligen Forderungen des Gesetzes völlig klar ist.

Da war einmal der Glaube der Volksreligion an die *Verheißung*, die *allen Abrahamskindern* gegeben war, und an die *Beschneidung*, die als Sakrament alle Glieder des „heiligen" Volkes retten sollte (§ 5, 1). Beides hat der sittliche Ernst schon des Pharisäers Saul nicht gelten lassen können. Nicht wer äußerlich Jude ist, ist wirklich Jude; und nur die Beschneidung des Herzens kann vor Gott gelten Röm 2 28 f. Schon die sittliche Predigt der Propheten hatte das verkündet; Paulus führt dafür mehrfach ein apokryphes Wort an: „Beschneidung ist nichts und Vorhaut ist nichts, sondern das Halten der Gebote Gottes" 1 Kor 7 19, vgl. Gal 6 15 5 6. Immerhin hat Paulus auch als Christ noch durch einen immer wiederkehrenden Schriftbeweis die Abrahamskindschaft und die Verheißung den Juden entrissen, also hoch gewertet Röm 3 31 4 1 ff. Gal 3 6 ff. (§ 65). Aber entscheidend ist sicherlich schon für den Pharisäer diese kultische und naturhafte Zugehörigkeit zu Gott nicht mehr gewesen, sondern die „Gerechtigkeit".

Die zweite Vertröstung der Gesetzesreligion war die, daß der Jude sich auf *die Vergebung Gottes* verlassen zu können meinte, wenn er nur im ganzen und im allgemeinen das Gesetz anerkenne und sich bemühe, es zu halten. Dem hat Paulus ebenfalls seinen unerbittlichen Ernst entgegengesetzt. Alles oder nichts — das ist seine Ueberzeugung. Auch das Gesetz sage schon: „Verflucht ist jeder, der nicht bleibt in *allem*, was in dem Buch des Gesetzes geschrieben steht Gal 3 10 Dt 27 26, vgl. Gal 5 3. Wenn sich der Jude aber schon darum für gerecht hält, weil er Gott kennt, seine Macht verehrt und das Gute „will", wenn er so auf dem Gesetz „ausruht" Röm 2 17—20, so hat Paulus gegen solchen Leichtsinn schroff gesagt: „Denkst du etwa, Mensch, der du die richtest, die Böses tun, und tust es selber, daß du dem Urteil Gottes entrinnen wer-

dest?“ Röm 2 3. Wenn er sich selbst und seines Gottes heilige Forderung nicht ganz ernst genommen hätte, wäre er sich leichtfertig, aber nicht fromm vorgekommen 2 13.

Nicht Gerechtigkeit und Leben aus ihr, sondern Tod und Verwesung sind also das Ende des Menschen, der sein Heil sucht nach der Pharisäer Weise. Gottes heiliges, gutes Gebot, des Menschen Vernunft und sittlicher Wille, sie alle müssen sich beugen unter die Sünde und von ihr sich benutzen lassen, weil der Mensch Fleisch ist, *weil er Mensch ist.*

5. Wenn der Mensch dies erlebt und klar erkennt, wacht die *Verzweiflung* in ihm auf. Und der Haß, den das Fleisch immer schon gegen Gottes Gebot hatte, wird zu einem Haß gegen Gott selbst, weil es sich dem Gesetz Gottes nicht unterordnen *kann* Röm 8 7. Der Mensch wird Gottes Feind Röm 5 10. Die Folge dieser Gesetzesreligion ist also das Gegenteil von allem, was eine Religion dem Menschen geben soll.

ἐχθρός heißt nicht „bei jemand verhaßt“, sondern „ihn hassend“ Gal 4 16. Phil 3 18 Röm 12 20, die scheinbare Ausnahme Röm 11 28 ist nur durch rhetorischen Parallelismus entstanden. Röm 8 3 *beweist*, daß es auch in Röm 5 10 aktivisch zu nehmen ist.

Wie es dem Menschen unter dem Gesetz zumute ist, das hat Paulus auch in Bildern geschildert: wie dem Kinde unter dem harten Zuchtmeister Gal 3 24, wie dem unmündigen Sohn, ehe er Erbe wird 4 1 ff., wie dem Sklaven, der sich nach Freiheit sehnt Röm 6 15 ff., wie dem Gefangenen hinter Kerkermauern Gal 3 23. Röm 7 23. Immer aber ist es Qual, die endlich in Haß und Verzweiflung ausbricht. Und in den Schrei: „Ich elender Mensch, wer wird mich retten aus diesem Todesleib?“ Röm 7 24.

6. So endet also der Mensch der sittlichen Gesetzesreligion im Pessimismus. Doch ist Paulus nicht ganz so weit gegangen wie manche Christen nach ihm; er hat dem Menschen nicht alles Gute abgesprochen. Er hat klar und deutlich gesagt, daß die menschliche Vernunft *ὁ νοῦς* wohl imstande sei, das Gute *τὸ ἀγαθόν* Röm 7 19 f., *τὸ καλόν* Röm 7 18 21 zu erkennen, ja ihm zuzustimmen *σύνφημι* Röm 7 16 und sich darüber zu freuen *συνήδομαι* Röm 7 22, es selbst zu wünschen *θέλειν* Röm 7 18 Wenn der Heiden Vernunft auch verwirrt ist, nicht fähig, zu unterscheiden, wie die erneuerte Vernunft der Christen — vgl. *ἀδόκιμος* Röm 1 28 mit Röm 12 2 *εἰς τὸ δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* —, so haben sie doch in vielem die Fähigkeit sittlichen Urteils behalten. Pau-

lus hat von der Vernunft auch in dem erneuten Menschen gesprochen, in dem freilich auch eben dieses sittliche Urteilsvermögen „erneut" (*μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός* Röm 12 2), aber nicht durch etwas anderes ersetzt ist Röm 14 5 1 Kor 1 10. Und so hoch er die Himmelskraft schätzte, die ihm das Wesentliche des Christentums ist, er hat doch für sein Auftreten in der Gemeinde auch die Vernunft als Maßstab und Richtschnur festgestellt 1 Kor 14 14 f. Endlich hat er sogar die stoische Lehre vom Gewissen *συνείδησις* übernommen und den Heiden einen Gewissensbesitz zugeschrieben, der sie an Erkenntnis des Willens Gottes neben die Juden mit ihrem Gesetzesbesitz stellt Röm 2 14 f. Aber er ist durchaus pessimistisch in bezug auf die *Kraft* des Menschen, nach dem erkannten Guten auch zu leben. Nicht der griechische Gedanke, daß richtige sittliche Erkenntnis sittlich mache, ist seine Erfahrung gewesen und die Grundlage seiner Lehre geworden, sondern der entgegengesetzte, daß hier alles auf die *Kraft* ankomme, auf den Entschluß und die Tat, die keineswegs mit der Erkenntnis gesetzt sind. Ja er hat sogar im Gegenteil den Gedanken vertreten, daß das sittliche Denken und darum alle „Weisheit" und Wahrheitserkenntnis im höchsten Sinn abhängig sei von der Reife, der Kraft und der Fülle des sittlichen Lebens, z. B. 1 Kor 3 1—3 Röm 12 2. Was ihm also die Religion bieten muß, ist vor allem Kraft. Darum auch im Anfang des Römerbriefs sogleich die Benennung des Evangeliums als Kraft Gottes. Die Gesetzesreligion gab bloß Erkenntnis des Bösen 3 20, keine Kraft, es zu überwinden.

7. Paulus hat also nicht nur Gerechtigkeit, Schuldlosigkeit, den Freispruch Gottes, sondern eine *metaphysisch-dynamische Erlösung gesucht*. Er hat die Schwäche des Menschen und seine Feindseligkeit gegen Gott nicht auf ihn selbst, sondern auf *fremde, über ihn herrschende Mächte* zurückgeführt und nach seiner ganzen hellenistischen Weltanschauung auf sie zurückführen müssen. Eine Macht, ein Wesen ist die *Sünde* Röm 5 12 21 6 12; der Mensch ist „unter" ihr Röm 3 9 Gal 3 22 und muß ihr Sklave sein Röm 6 17—20 7 14. Eine dämonische Macht, die als letzter Feind vom Messias besiegt wird 1 Kor 15 26, ist auch der *Tod* Röm 5 12 14—17 6 9, und die *Verwesung*, die ja nur den Tod eindringlicher und schrecklich malt Röm 8 21 *φθορά*. Der Tod aber herrscht über den Menschen auf Grund des Todesurteils, das Gott über jeden Sünder seit Adams Tagen, ja damals bereits über die ganze

Menschheit gesprochen hat Röm 5 16 5 18 f. Dieses Todesurteil kann Paulus auch gleichsetzen mit dem *Fluch* des Gesetzes Gal 3 10 13; denn das Gesetz hat jenes älteste Gebot nur wieder aufgenommen und ausgebaut, dazu den Fluch, den einst Gott sprach Gen 3 14—19, mit hundertfachem Echo wiederholt Deut 28. Auch dieser Fluch ist — wie der Fluch des primitiven und des Schicksalsglaubens — eine „Macht", die sich unaufhaltsam auswirkt. Eine Religion, die dem Menschen wirklich helfen kann, muß ihn auch von all diesen furchtbaren Mächten befreien, die über ihm walten.

Zweites Kapitel.

Die Heilstat Gottes und seines Sohnes.

§ 48. Die Versöhnung der Welt. Die Gnade Gottes und die Gottesgerechtigkeit.

GAFricke, Der paulinische Grundbegriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* 1888. — ThHäring, *δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus 1896. — OHoltzmann s. S. 11, c. — KHoll, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? 1907. — GPWetter, Charis 1913. — WMacholz, Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens, StKr 1915. — Zu § 48, 4 OSchmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus 1927.

1. Der Weg des Gesetzes war ein Irrtum. Der Mensch müßte verzweifeln — wenn nicht Gott selber eingriffe, wenn er ihm nicht alles schenken würde. Des Menschen Tun ist nichts, so muß Gottes Tat alles sein. Die Wahrheit ist die: *Ohne das Gesetz ist Gerechtigkeit ans Licht gekommen*, eine *Gottesgerechtigkeit durch Glauben an Jesus Christus*, eine Gerechtigkeit nicht bloß für Juden, wie die vermeintliche Gesetzesgerechtigkeit, sondern für alle, die glauben. Sie werden *geschenkweise gerechtgesprochen δικαιούμενοι δωρεάν*, für gerecht erklärt, freigesprochen von ihren Sünden durch Gottes Gnade und auf Grund ihrer Loskaufung *ἀπολύτρωσις* in Christus Jesus. Ihn hat nämlich Gott zum Sühnopfer *ἱλαστήριον* ausersehen durch sein Blut; ein Sühnopfer, da seine Wirkung durch den Glauben vermittelt und das Gott veranstaltet hat, um seine Gerechtigkeit zu erweisen. Denn er hatte die Sünde vorher, in der Zeit, da er gegenüber der sündigen Menschheit an sich hielt, einfach geschehen lassen und mußte nun, damit seine Gnade nicht zum Leichtsinn verführe, seine Gerechtigkeit erweisen, also ein Sühnopfer verlangen. So hat er zugleich kundgetan, daß er gerecht sei und aus Gnade den für ge-

recht erklären wolle, der an Jesus glaube Röm 3 21—26. Mit diesen Sätzen hat Paulus seine *neue Religion* ausgesprochen und dargetan, wiefern das Evangelium „eine Kraft Gottes ist, selig zu machen alle, die daran glauben, den Juden erstlich, aber auch den Hellenen". Denn *Gottesgerechtigkeit* wird darin enthüllt von Glauben zu Glauben, wie geschrieben steht: „Der aus Glauben Gerechte wird das Leben gewinnen" Röm 1 16 ff.

2. Bei Paulus ist wie bei Jesus das eigentlich Entscheidende der *Gottesglaube*. Er hat den gleichen Gott gefunden wie Jesus. Er hat gelernt, daß Gott viel größer und seine Forderung viel strenger ist, als der Jude glaubt, und daß der Mensch darum für immer unselig, Gottes Feind werden muß, wenn er sich auf den Standpunkt eigener Tat und Gerechtigkeit stellen will. Aber er hat auch glauben gelernt, daß derselbe Gott ein Gott unbedingter, vollkommener Liebe ist, der nicht bloß den Gerechten einmal eine und die andere Sünde vergibt, sondern ein Gott, der den Gottlosen rechtfertigt Röm 4 5, wie Jesus den Gott gefunden hatte, der seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen wie über die Guten. Das ist das Neue, das Herrliche, das dem Leben endlich Ruhe, Friede, Freude, Kraft gibt. Gottes Wesen ist *Gnade*. Gnade und Schenken χάρις, χαρίζεσθαι sind im Griechischen Wörter desselben Stammes. Auch verzeihen heißt χαρίζεσθαι, nämlich dem Beleidiger seine Kränkung „schenken" 2 Kor 12 13 2 7 10. Das ist im Auge zu behalten, wenn man die Aussagen über die Gnade richtig verstehen, nein empfinden will. „Aus Gnade spricht Gott den Sünder, der ihn gekränkt hat, geschenkweise gerecht Röm 3 24; und wer den Ueberschwang seiner Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen hat, wird auch teilhaben an dem ewigen Leben und der Herrschaft über alle widergöttlichen Mächte Röm 5 17 21, vgl. 5 15 5 2. Nicht infolge der Werke, sondern durch die Gnade wird dem Menschen die Seligkeit zuteil Röm 11 6, da er nun nicht mehr „unter dem Gesetz", sondern „unter der Gnade" steht Röm 6 14.

3. Es liegt nun lediglich an dem Gegensatz gegen den Irrweg der Gesetzesreligion, wenn Paulus unter den Geschenken der Gnade Gottes eines immer wieder hervorhebt: das *Geschenk der Gerechtigkeit* Röm 5 17. Natürlich gibt Gottes Gnade alles. Aber dem Pharisäer ist immer wieder wichtig gewesen, daß Gott vor allem diese Gabe schenkt. Gott erklärt den tatsächlich Gottlosen für gerecht! Röm 3 24 5 9, weil er ganz Gnade ist. Durch dies Ge-

schenk ist der Sünder nicht gerecht geworden im gewöhnlichen Sinn — durch eine bloße Erklärung wird man nicht anders —; sondern der Mensch, der keine „eigene Gerechtigkeit" aus dem Gesetz sich schaffen konnte, bekommt geschenkweise eine *„Gottes"-Gerechtigkeit* Röm 10 3 f. Dies Wort hat Paulus gebildet, um alles menschliche Pochen auf Gerechtigkeit auszuschließen. Die Gottesgerechtigkeit ist keine Eigenschaft des Menschen, auch nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern Gerechtigkeit, die Gott schenkt, also sozusagen ein geschenkter Rechtstitel, kraft dessen der Mensch das Heil erhält Phil 3 9. Von Röm 10 3 ff. und Phil 3 9 aus sind die allzu knappen Stellen von der Gottesgerechtigkeit Röm 3 21 f. und 1 17 zu erklären.

4. Allein woran soll man erkennen und wie soll man dazu kommen zu glauben, daß Gott wirklich Gnade ist und nicht der gerechte Gott des Gesetzes, der den Täter gerecht spricht und den Uebertreter verdammt?

Der Mensch war, wie wir sahen, im Gesetzeswahn befangen oder gar von Gott abgekehrt, voll Haß gegen ihn, voll Gewissens- und Todesangst. Da hat Gott alles getan, um den Menschen sich als Gnade und Güte verständlich zu machen, indem er, als die Zeit erfüllt war, *seinen Sohn sandte,* unter das Gesetz getan und vom Weibe geboren, damit er die unter dem Gesetz loskaufe und sie die Kindesannahme bei Gott empfingen Gal 4 4 f. Er hat sogar, *um die Menschen zu versöhnen,* das Schwerste getan, was ein Vater tun kann: er hat seinen Sohn für sie sterben lassen Röm 5 10. Einen höheren Beweis der Liebe konnte Gott nicht geben; denn es kam dazu, daß Christus für Sünder starb. Während unter Menschen wohl erhört ist, daß sich einmal einer für einen Gerechten oder Guten opfert, ist Liebe, die das Liebste für den Sünder opfert, über alles Menschenmaß groß Röm 5 6 ff. Solche Liebe muß versöhnen, muß den Menschen wieder für Gott gewinnen 5 10 2 Kor 5 18 ff.

Um seine Tat und sein in ihr sich offenbarendes Wesen den Menschen kundzutun, hat Gott in seiner Gnade weiter den *„Dienst der Versöhnung"* gestiftet und die Apostel ausgesandt mit dem Wort Gottes, dem Wort vom Kreuz 1 Kor 1 18, dem Kerygma Jesu Christi Röm 16 25 1 Kor 1 21 2 4 15 14, dem Evangelium Gottes Röm 1 1 15 16 2 Kor 11 7 und des Christus Röm 15 19 1 Kor 9 12 u. ö. Sie verkünden allen die Botschaft, daß Gott in Christus die Welt versöhnt habe, indem er ihnen ihre Uebertre-

tungen nicht anrechnen wolle 2 Kor 5 18 f. Für Christus gehen sie hinaus als Gesandte an die Welt, die Gott durch sie mahnen läßt: „Laßt euch versöhnen mit Gott!" 2 Kor 5 20 f. „Wie könnte man zum Glauben kommen, wenn man nicht gehört hätte? Wie hören, ohne daß einer verkündigt? Wie verkündigen, wenn man nicht ausgesandt ist?" Röm 10 14 f.

Endlich hat Gott, indem er *seinen Sohn von den Toten erweckt* hat, den Beweis dafür geliefert, daß der Gestorbene wirklich der Gottessohn war. Die Apostel sind auch Zeugen seiner Auferstehung 1 Kor 15 1—11 9 1. Damit schließt sich der Kreis der Gedanken: „Er ist hingegeben um unserer Uebertretungen willen und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen" Röm 4 25.

Paulus hat eine „Versöhnungslehre"; aber nicht Gott wird versöhnt, sondern der Mensch. *καταλλάσσειν* heißt „umdrehen", ändern, im Passiv sich umdrehen *τινι* zu einem, sich ändern für einen, sich mit einem wieder versöhnen: 1 Kor 7 11 die Frau *τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω*. Gott *καταλλάσσει κόσμον* (*ἡμᾶς*) *ἑαυτῷ* 2 Kor 5 18 f. vgl. Röm 5 10 f. 11 15. Niemals heißt es, daß Christus Gott versöhnt habe oder Gott versöhnt ward, der Zorn Gottes steht nie in Verbindung mit *καταλλαγή* usw. — Immer wieder wird in Auslegungen und Darstellungen dieser einfache Tatbestand verwischt.

§ 49. Die Tat des Gottessohnes. Die Erlösung durch Sühne und Loskauf.

Kühl, Seeberg, Schmitz s. S. 11, d und 13,o.

1. Warum hat Gott seinen Sohn *in den Tod* geben müssen? Genügte es nicht, ihn auf die Erde zu senden, um den Menschen durch Leben und Lehre die Vaterliebe Gottes zu offenbaren? Paulus meint: Nein. Einmal mußten jene Mächte des Unheils gebrochen und ihr Anspruch auf den Menschen vernichtet werden. Gott mußte aber außerdem der Menschheit beweisen, daß er ein gerechter Gott sei, der die Sünde, die er so lange geduldet hatte, nicht einfach *„hingehen"* (*πάρεσις* Röm 3 25) lasse, sondern sie, wenn er sie auch aus Gnade nicht anrechnen wolle, doch aufs schärfste verurteile und dem Anspruch der Gerechtigkeit, die entweder Bestrafung des Sünders oder eine Sühne fordert, Genüge verschaffen. Strafe hätte geheißen, den Menschen zum ewigen Tode verurteilen; so konnte es sich nur um Sühne handeln. Der Mensch, dem Fluche verfallen, konnte sie nicht bringen, also „ersah Gott seinen Sohn selber zum Sühnopfer". Indem er ihn sterben ließ, bewies er, daß seine Gerechtigkeit feststehe

und daß er doch Gnade gegen die Menschen walten lasse Röm 3 25 f. Diese Gedanken unterscheiden sich dadurch von jeder späteren Genugtuungslehre, daß Gottes Gnade streng übergeordnet bleibt. Gott tut hier nichts um seinetwillen, um seiner Gerechtigkeit oder gar seiner Ehre genugzutun. Gott handelt nur aus Liebe. Nur um der Gefahr des Leichtsinns willen, die für die Menschen in der vollkommenen Liebe Gottes liegen kann, läßt er seinen Sohn sterben, „zum Erweis seiner Gerechtigkeit". Immerhin ist Paulus auch so von Jesus ab gewichen. Für Jesus ist gerade die wunderbare Liebe das Wesen Gottes, die Liebe, die ungerecht erscheint, weil sie übergerecht ist. Diese Kühnheit hat Paulus nicht gewagt. Die Gedankenwelt des Pharisäers war doch zu mächtig in ihm, und der Tod Jesu forderte eine Erklärung.

2. Irgendwie deutet Paulus den Tod Jesu als *Sühnopfer*, wenn er Jesus selbst *ἱλαστήριον* Röm 3 25 nennt. Da hier in dem eben dargestellten, von Gott aus gedachten Zusammenhang gar keine Aufmerksamkeit auf der Frage ruht, *wiefern* der Sohn ein *ἱλαστήριον* gewesen sei, so ist freilich die Stelle nicht völlig klar zu deuten. Nur weisen die Worte „in seinem Blut" darauf hin, daß Paulus hier in dem der ganzen Antike — und aller primitiven Menschheit — geläufigen Gedanken dachte, daß Sünde durch einen Blutbrauch beseitigt wird, der sie abwischt oder „zudeckt", wie das *ἱλάσκεσθαι* כפר eigentlich sagt. „Ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung", diesen Satz empfand man immer noch (trotz Jesus) als ein religiöses Axiom. Er steht auch in Hebr 9 22, und in Röm 5 9 f. Sonst spricht Paulus vom Blut nur noch beim Sakrament.

Um *ἱλαστήριον* Röm 3 25 geht eine alte Streitfrage: „ob es nach hellenischem Sprachgebrauch Sühne, Sühnmittel bedeutet, oder ob es dem Sprachgebrauch folgt, welcher sonst im NT [aber es steht nur noch einmal: Hebr 9 5] und bei den LXX gilt [aber neben anderen], nämlich daß es die Kapporeth, den Träger der göttlichen Gnadengegenwart [auf der Bundeslade] bedeutet" (ARitschl ³ II 170 mit Entscheidung für die 2. Möglichkeit, wie Luther „Gnadenstuhl"). Eine 3. Möglichkeit ist durch ADeissmann, *ἱλαστήριος* und *ἱλαστήριον* ZnW 1903 (hier das gesamte sprachliche Material), aufgewiesen: *ἱλαστήριον* ist im hellenistischen Griechisch gewöhnlich ein Versöhnungsgeschenk oder -denkmal an die Götter (*θεοῖς*). Diese Möglichkeit ist indes für Paulus wegen seiner Gottesvorstellung und Versöhnungslehre unmöglich. Sie ist auch durch *προέθετο* nicht gefordert; es heißt nicht „hat hingestellt", wozu nach Deissmann nur ein Denkmal passe, sondern „hat sich ausersehen". Die Deutung Luthers und Ritschls liegt am nächsten, weil *ἱλάσκεσθαι* bei Paulus fehlt, das Wort also übernommener Fachausdruck ist.

Aber es fordert eine inhaltliche Erklärung, die nach dem ganzen Zusammenhang auch auf nichts anderes hinauslaufen kann als auf „ein die Sünde durch Blut Sühnendes". Der Blutgedanke ist die Hauptsache, wie in dem sehr nahe stehenden Satz 4 Makk 17 22. *διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν.* Doch entscheidet eine solche das ἱλαστήριον als Blutbrauch verdeutlichende Aussage nicht die Frage, ob Gott für *sich* zur Befriedigung seiner Gerechtigkeit zur Beseitigung seines Zornes, oder ob er für die *Menschen* „zum *Erweis* seiner Gerechtigkeit" die Sühne veranstaltete. Das erste ist bei Paulus ausgeschlossen (S. 230).

In ähnlicher Weise tritt das Bild vom Opfer wahrscheinlich Röm 8 3 f. auf. Wenn es da heißt, Gott habe, um das zu vollbringen, was das Gesetz wegen der Schwachheit des Fleisches nicht konnte, „seinen eigenen Sohn im Bilde des Sündenfleisches gesandt und *in betreff der Sünde*" und „die Sünde im Fleisch verurteilt", so kann man den Satz an sich zwar so verstehen, daß Jesus durch sein sündloses Leben die Möglichkeit eines solchen bewiesen habe und so *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*. Da aber die Worte *περὶ ἁμαρτίας* im AT geradezu das Sündopfer bezeichnen (Lev 4 3 u. ö.), da ferner die Betonung, daß es der *eigene* Sohn gewesen sei, den Gott gab, nur einen Sinn hat, wenn an den Tod dieses Sohnes gedacht ist, und endlich sonst überall die erlösende Tat mit dem Tode Jesu zusammenfällt, so wird man besser den Satz auf den Opfertod beziehen. Wenn Paulus als Heilszweck dieses Todes hier angibt: „damit sich der Freispruch des Gesetzes an uns erfüllen könne, die wir nicht mehr im Fleisch, sondern im Geiste wandeln" 8 4, so hat sich an Jesus, da er starb, das Todesurteil, der Fluch des Gesetzes erstlich darin ausgewirkt, daß er überhaupt starb, denn der Sündlose brauchte nicht zu sterben (der Tod ist lediglich der Sünde Sold 6 23 und ihre Folge 5 12); zum zweiten aber darin, daß er den Kreuzestod starb (der eine besondere „Verfluchung" ist, da das AT ausdrücklich sagt: Verflucht ist, wer am Holze hängt Deut 21 23, Gal 3 13). Hat sich nun der Fluch, das Todesurteil des Gesetzes an einem Unschuldigen vergriffen, so hat er sich selbst vernichtet und der Freispruch des Gesetzes kann sich nun auswirken an den Schuldigen; vorausgesetzt, daß sie mit ihm in einer solchen Einheit verbunden sind, daß sie ihm gleichgesetzt werden können. Das geschieht durch den „Geist" Röm 8 4. — Derselbe eigenartige Gedankengang findet sich 2 Kor 5 21: „Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns (uns zu gut) zur Sünde gemacht" — Jesus

am Kreuz sah wie Sünde aus, war die verkörperte und verfluchte „Sünde" — „damit wir würden Gottesgerechtigkeit in ihm". Jesus und der „in ihm" lebende Sünder tauschen sozusagen ihre Eigenschaften gegeneinander aus. — Einmal hat Paulus das Sühnopfer im Passahlamm gesucht, ohne indes näher anzugeben, wie er das Bild verstanden haben wolle: „Als unser Passahlamm wurde Christus geschlachtet" 1 Kor 5 7.

3. Der Gedanke, daß Christi Leben der *Preis* war, den er den furchtbaren Mächten der Knechtung gezahlt habe, um den Menschen von ihnen *loszukaufen*, ist ebenso stark ausgeprägt. Wie der Mensch unter die *Sünde* „verkauft" ist Röm 7 14, so gibt es auch eine Loskaufung von ihr (*ἀπολύτρωσις* Röm 3 24, doch wohl auf die 3 23 genannte Sünde zu beziehen). Der Sklaverei der „*Verwesung*" wird nicht bloß im allgemeinen die Befreiung 8 21, sondern geradezu die „Loskaufung des Leibes" scharf gegenübergestellt 8 23. Endlich enthält Gal 3 13 die Loskaufung (*ἐξαγοράζειν*) vom *Fluch des Gesetzes*. Hier hat Paulus die Hilfsgedanken, die wir vorhin ergänzen mußten, ausgesprochen.

Undeutlich sind die Mächte der Knechtung in allgemeineren Aussagen wie 1 Kor 1 30, daß Christus uns geworden sei „Weisheit von Gott her, Gerechtigkeit, Heiligung und Loskaufung", oder 1 Kor 7 23, wo nur gesagt ist, man sei Christi Sklave geworden durch den Preis, den er gezahlt habe. Wenn es dagegen in 1 Kor 6 20 heißt: „Ihr seid um einen Preis erkauft; verherrlicht also Gott mit eurem Leibe!", so ist hier doch wohl, wie Röm 8 23, an den Loskauf des Leibes aus der *φθορά*, ein Wort, in dem Sünde und Verwesung, wie in unserem „Verderben" zusammenliegen, gedacht.

Nach diesen deutlicheren Gedankenführungen müssen die allgemeineren und blasseren Aussagen gedeutet werden, daß Christus „für uns" (*περί* 1 Thess 5 10, *ὑπέρ* Gal 2 20, Röm 8 32), „für unsere Sünden" (*ὑπέρ* 1 Kor 15 3), „um unserer Uebertretungen willen" (*διά* Röm 4 25), „um des Bruders willen" (*διά* 1 Kor 8 11) gestorben sei.

Bemerkenswert ist nur noch Gal 1 4, wo gesagt wird, daß Christus sich für die Sünden der Menschen gegeben habe, um sie herauszureißen aus dem gegenwärtigen bösen Aeon. Man kann diese Worte verschieden deuten; vielleicht klingt hier einmal der zur Zeit des Paulus so verbreitete Schicksalsglaube an, nach dem diese ganze Welt unter einem schlimmen Sterne steht. Eine wirkliche Rolle spielt er in der Erlösungslehre bei Paulus und im ganzen NT nicht.

4. Eine dritte, seltenere Wendung der Erlösungslehre spricht von der *Vernichtung* (*καταργεῖν*) alles Widergöttlichen. Diese Vernichtung wird in der Taufmystik auch auf den mystischen Tod des „Sündenleibes" Röm 6 6 und das Gesetz bezogen Röm 7 2 6; es ist oder wird „in Christus" vernichtet 2 Kor 3 7 11 13 14; natür-

lich, denn Opfer und Loskauf haben die Ansprüche des Gesetzes und der Sünde zunichte gemacht. Aber wichtiger, weil die einzige Formel für ihre Bezwingung wird die „Vernichtung" mit Bezug auf die unsichtbar in der Welt herrschenden Engelmächte 1 Kor 2 6 15 24; als letzter Feind wird „vernichtet" der Tod 15 26. Vgl. noch 1 Kor 1 28 6 13.

5. Was Christus vollbracht hat, ist *ein für allemal* geschehen Röm 6 10 und geht *die ganze Welt* an. Die neue Zeit der Weltgeschichte hat begonnen, die Welt steht *„unter der Gnade"* Röm 6 14 f. Sie ist als herrschende Macht an die Stelle jener furchtbaren Mächte getreten. Wo die Sünde sich vermehrt hatte seit Adam, da ist nun die *Gnade* noch viel reicher gekommen, damit wie die Sünde in dem Tod geherrscht hat, so auch die Gnade durch die Gerechtigkeit herrsche zum ewigen Leben — durch Jesus Christus Röm 5 20 f. Und *kosmisch* ist die Wirkung des Erlösungswerkes: Gott hat die Welt in ihm versöhnt 2 Kor 5 19; und diese „Versöhnung der Welt" verwirklicht sich auch bereits in der Heidenmission Röm 11 15. Das ist natürlich und notwendig; denn auch Sünde und Tod sind weltdurchwaltende Mächte, „in die *Welt* hereingekommen" Röm 5 12; auch das Gericht ist ein Weltgericht Röm 3 6 19. *Alle* Menschen haben das Fleisch, in allem Fleisch wohnt die Sünde, und der Tod ist zu allen hindurchgedrungen; ebenso ist auch das Heil für „alle Menschen" erworben Röm 5 12 18, für „den" Menschen 7 1 ff. Das sind ganz klare und nicht zu mißdeutende Aussagen. In erster Reihe ist das Heil weder einer Gemeinde noch Einzelnen bestimmt, sondern „der Welt".

6. Indem der Tod Jesu so eine ganz selbständige Wichtigkeit für die Erlösung des Menschen gewinnt, nimmt Jesus selber als der Erlöser einen neuen Platz in der Religion ein. Er wird jetzt wirklich ihr *Mittler*. Ohne ihn und seinen Tod kann sich Gottes Gnade nicht in Wirklichkeit umsetzen. Seine Tat ist auch nicht mehr nur eine Gehorsamstat des Sohnes gegen den Vater, dessen Plan es auszuführen gilt Röm 5 19, sondern des Erlösers eigene, freie Tat, die Tat *seiner* Liebe und Gnade. *Gnade* ist auch *sein* Wesen, in seiner Gnade wird man von Gott berufen, seine Gnade waltet dauernd über der Christenheit (vgl. die Briefschlüsse). Güte war es vor allem und Demut, daß er Mensch ward; denn das hieß für ihn arm werden 2 Kor 8 9, sich seiner göttlichen Herrlichkeit entäußern Phil 2 2—8, sogar ein Diener der Beschneidung werden Röm 15 7 f., um endlich für den Menschen den Tod am Kreuz zu

sterben Phil 2 8. Er ist nicht bloß in den Tod gegeben worden von Gott Röm 8 32 4 25 1 Kor 11 23; sondern er hat sich selber gegeben, weil er die Menschen liebte Gal 2 20. Einer ist für sie alle gestorben 2 Kor 5 14 f. Röm 8 35.

Drittes Kapitel.

Der dreifache Heilsweg.

§ 50. Der Glaube.

Schlatter, Grafe s. S. 13, o. — Haussleiter, Greifswalder Studien 1895, S. 159—82. — EWissmann, Das Verhältnis von *ΠΙΣΤΙΣ* und Christusfrömmigkeit bei Paulus 1926. — WMichaelis, Rechtfertigung und Glaube bei Paulus. in FD. Uebertriebene antipsychologische Formulierungen des paulinischen Glaubensbegriffes bei Barth s. S. 9.

1. Das Heil ist kosmisch, für die Welt erworben, der Einzelne eignet es sich an, indem er der Botschaft der Apostel *„glaubt"*. Aus dem Wort Christi, durch das er die Apostel gesandt hat, kommt die Kunde *ἀκοή* von der Gnade Gottes und der Heilstat des Sohnes; aus dieser Kunde der Glaube Röm 10 14 15 17 Gal 3 5 (S. 231). Meist ist dabei im besonderen an das Zeugnis der Apostel von der *Auferstehung* gedacht; diese ist der *nächste Gegenstand des Glaubens* Röm 10 8 f. 1 Thess 4 14 Röm 4 24 (glauben an den Gott, der Jesus auferweckt hat, *ἐπί* c. acc. sonst häufig, bei Paulus selten). In solchen Sätzen erscheint der Glaube als eine reine Verstandessache; „mit dem Herzen" glaubt man die Auferstehung freilich Röm 10 9, aber Herz steht hier für Verstand wie oft im Hebräischen. So glaubt man auch an die eigene oder die allgemeine Auferstehung Röm 6 8 Röm 4 17. Damit rückt der Glaube sehr nahe an die Hoffnung heran; er ist ein Glauben wider menschliche Erwartung, auf Grund von Hoffnung (*παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* Röm 4 18, vgl. 8 20). Ohne Auferstehungsgewißheit ist der Glaube grundlos 1 Kor 15 2 14 15 17. — Ein einziges Mal ist der Glaube ein Sichverlassen auf Gott, der den *Gottlosen gerecht spricht* Röm 4 5. — Undeutlich bleibt, was der *„Glaube an Jesus Christus"* ist: *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*; wahrscheinlich doch zunächst auch nichts anderes, als der Glaube an seine Auferstehung und daß er durch sie als Messias und Gottessohn ausgewiesen ist.

πιστεύειν εἰς ist im Griechischen eigentlich unerhört, auch im Hebräischen schwer erklärlich, nie auf Gott übertragen, noch sonstwo statt der eigent-

lichen Verbindung mit dem Dativ (einem glauben) verwandt. Eine Verwechslung von εἰς und ἐν nach הֶאֱמִין ist auch kaum anzunehmen, da ἐν niemals steht. Was gemeint ist, wird auch aus dem Zusammenhang nicht klar, am ehesten Gal 2 16: wir sind an (den) Christus Jesus gläubig geworden (?), „an ihn" steht Röm 10 14 Phil 1 29. πίστις hat Χριστοῦ Ἰησοῦ Gal 2 16, Ἰησοῦ Χριστοῦ Gal 3 22, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Gal 2 20, Χριστοῖ Gal 2 16 Phil 3 9, Ἰησοῦ Röm 3 26 bei sich, gen. obj.; πίστις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν Phm 5 wie πρὸς τὸν θεόν 1 Thess 1 8. Das anscheinend zweimal stehende ἐν ist Gal 3 26 zu υἱοὶ θεοῦ ἐστε und Röm 3 25 zu προέθετο ἱλαστήριον zu ziehen.

2. Schon in dem Glauben an den Auferstandenen betont Paulus ganz stark, daß aller Glaube gegen den Augenschein und die menschliche Klugheitserwartung geht. Das führt über das bloß Verstandesmäßige hinaus. So ist es dann mit dem Glauben überhaupt. Wenn Abraham „Gott glaubte" als dem „Gott, der die Toten lebendig macht", und dabei nicht schwach ward in dem Glauben, trotzdem er seinen schon abgestorbenen Leib sah und das Alter seiner Frau, sondern „stark ward im Glauben, Gott die Ehre gab und aus dem Verheißungswort die feste Zuversicht gewann, daß Gott auch fähig sei zu vollenden, was er verheißen habe", so ist das Grunderlebnis, aus dem solcher Glaube wächst, kein verstandesmäßiges Ueberwundensein mehr, sondern Ehrfurcht vor Gott und Vertrauen auf ihn Röm 4 17 20 f. *Man ist bereit zu empfangen; man pocht nicht mehr auf seine eigene Tat.* Das ist der Hauptton, den Paulus bei dem Wort „glauben" hört. Und auch darum ist die Glaubensreligion die allein wahre, weil sie jeden Selbstruhm des Menschen ausschließt (Röm 3 27, wo Paulus, weil er den Begriff „Religion" nicht hat, sagt *νόμος ἔργων — νόμος πίστεως*).

Damit tritt der Glaube auf das Willensgebiet über, er wird *Gehorsam* Röm 6 17 10 3 1 5. Es ist weiter zu beachten, daß der Glaube nicht bloß aus einer Lehre und dem Zeugnis von der Auferstehung erwächst, sondern aus einem „Kerygma", einer Botschaft und einem „Evangelium". Ferner wirken nach des Apostels Meinung beim Zustandekommen des Glaubens — nicht im Gläubigen, wie man vielfach mißdeutet hat, aber im Verkündiger — Geist und Kraft, Wunder und höchster Affekt mit, die dem Hörenden Gleiches schenken 1 Thess 1 5 1 Kor 2 4 f. Ebenso wirkt natürlich auch der vor die Augen gemalte Gekreuzigte vor allem auf Gemüt und Willensleben ein Gal 3 1. So selten schließlich Paulus davon spricht, jene Botschaft der Apostel: Laßt euch versöhnen mit Gott! und was sie dann als Beweis von Gottes Liebe hinzuzufügen haben,

der ganze Dienst der Versöhnung schließt auch für das „Glauben" jenen Affekt der Freude und jenes Vertrauen ein, das den Glauben der Liebe nahe stellt (Röm 8 28 1 Kor 8 3). Das wollen die Formeln mit *ἐπί* ausdrücken, dieses vertrauensvolle Sichstützen (האמין) auf den Gott, der von den Toten erweckt oder der den Gottlosen gerechtspricht Röm 4 5 24 9 33 10 11. — In Gal 2 19 f. ist der Glaube an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich in den Tod gegeben hat, fast soviel wie Dankbarkeit, jedenfalls dankbare Liebe.

Daß der Glaube dem Apostel mehr ist als ein bloßes Fürwahrhalten, erst recht aber kein „Hohlraum", zeigt sich endlich an solchen Aussagen, in denen der Glaube als eine Kraft erscheint, die wachsen und abnehmen kann. In einem rechten Christenleben geht es vom Glauben zum Glauben Röm 1 17 und heißt es: Wachet, steht im Glauben, seid mannhaft und seid fest! 1 Kor 16 13. Nach dem Maß des Glaubens, nicht in unehrlicher Uebersteigerung soll der Geistesträger sprechen Röm 12 6 3, und was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde Röm 14 23. Der höchste Grad des Glaubens ist die volle Zuversicht *πληροφορία* 1 Thess 1 5, wie sie Abraham schließlich hatte Röm 4 21 (14 23 vgl. 14 5), und jener Glaube, der Berge versetzt 1 Kor 13 2.

πεποίθησις wird anders gebraucht, sozusagen für besondere Fälle, in denen man sich guter Dinge zu einem Menschen versieht, aber auch zu Gott 2 Kor 3 4 Phil 1 6, einem volleren Glauben nahekommend 2 Kor 1 9. — Uebrigens hat Paulus auch schon einen formelhaften Gebrauch von *πιστεύειν*. *οἱ πιστεύοντες* ist oft ein Christenname wie *οἱ πιστοί*, *οἱ πιστεύσαντες* dagegen heißt meist noch im ursprünglichen Sinn „die zum Glauben Gekommenen". — Der Gegensatz von *πίστις* ist *ἀπιστία* Röm 3 3 4 20 11 20 23, der Zweifel *διακρίνεσθαι* Röm 4 20 14 23. *ὁ ἄπιστος* ist stets der Heide. Der Glaube tritt manchmal wie ein Wesen neben Sünde und Gesetz auf Gal 3 25 ff. — *πιστεύειν* heißt einmal sich getrauen = wagen Röm 14 2, alles Gute glauben 1 Kor 13 7 Gal 5 22. *πίστις* Röm 3 3 ist entweder die Treue oder die Glaubwürdigkeit Gottes.

Der Glaubensbegriff des Paulus ist also noch nicht so umfassend wie der Luthers, er ist noch stark ein Annehmen und Fürwahrhalten; Christentum ist nicht bloß Glaube, sondern Glaube, der in der Liebe sich auswirkt Gal 5 6 1 Kor 13 2 13. Der Glaube ist auch nicht das Heil, sondern die Zuversicht auf das Heil — „im Glauben wandeln wir" hier auf der Erde, „nicht in der Wirklichkeit selber" 2 Kor 5 7 —, und das Annehmen des Heiles.

3. Man muß sich sehr hüten, den Glauben aus einer *Bedingung*, ohne deren Erfüllung kein Mensch sich das Heil zu eigen machen

kann, in einen *Grund* für das freisprechende Urteil Gottes zu verwandeln. Dann würde der Glaube selbst wieder als eine Willenstat und ein Werk gewertet, auf Grund dessen Gott nicht mehr geschenkweise, sondern lohnweise gerechtsprechen müßte. Das aber wehrt Paulus gerade ab, wenn er Abrahams Beispiel Röm 4 an entscheidender Stelle bringt. Er führt da aus: Dem, der ein Werk leistet, wird sein Lohn nicht gnadenweise angerechnet, sondern nach Schuldigkeit gegeben; nur dem, der kein Werk leistet (in unserem Fall aber glaubt, sich stützt auf den, der den Gottlosen gerecht spricht), dem wird sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet — nämlich obwohl er nicht gerecht ist — Röm 4 5. Daran ist streng festzuhalten, wenn Paulus auch manchmal Wendungen gebraucht, die man leicht mißverstehen kann, wie das „gerechtfertigt *aus* Glauben" Röm 3 30 5 1 9 30 32 10 6 3 26 oder „der Gerechte wird *aus* Glauben das Leben bekommen" Röm 1 17 Gal 3 11 nach Hab 2 4 oder das Wort Phil 3 9 „Gerechtigkeit *auf Grund* des Glaubens"; selbst die Formel „*durch* den Glauben" Röm 3 22 28 3 30 Gal 2 16 3 14 Phil 3 9 muß so verstanden werden. Es handelt sich lediglich um ein Geschenk Gottes, nicht um ein Verdienst des Menschen. Der Glaube ist ja auch keine seelische Leistung des Menschen, sondern ein Vorgang in ihm. Er ist keine Entscheidung, kein Entschluß, keine Tat, zu der er sich zwingen kann, sondern ein Ueberwundenwerden, ein *Ergriffenwerden* von der Wahrheit, ein Müssen. Der Glaube „kommt" aus der Predigt; man macht ihn nicht. Andrerseits hat Paulus den Glauben aber auch nicht schlechtweg als ein Geschenk Gottes bezeichnet (1 Kor 4 7 denkt er nicht an den Glauben). Er spricht nie davon, daß der Glaube geschenkt werde; geschenkt wird die Gerechtigkeit. Das Glauben ist doch auch wieder des Menschen Sache, ein Sichhingeben und die Botschaft annehmen, auch Gehorsam Röm 10 3 f. Das Geheimnis menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade liegt in diesem Wort ungelöst beschlossen.

4. Der Glaube ist die Hinnahme des *ganzen* Heilsbesitzes durch den Menschen. Wer glaubt, der bekommt alles von der Gnade Gottes geschenkt, was sie zu schenken hat, alles Röm 8 32; vor allem die „*Rettung*"; denn durch die Predigt der Apostel will ja Gott alle retten, die ihr glauben 1 Kor 1 21 Röm 1 16. Darum gibt der Glaube Mut und Kraft zum Predigen 2 Kor 4 13 und erfüllt die Herzen mit *Freude* und *Frieden* Röm 15 13 Phil 1 25.

Bezeichnend für den Pharisäer und die Straffheit seiner Ge-

dankenführung ist, daß nun wiederum meistens die Vorbedingung des Heils, die Gerechtigkeit, als das Wesentliche angesehen wird, was der Glaube sich aneignet Röm 1 17 3 22 10 4. So ist die Gottesgerechtigkeit von der menschlichen Seite her gesehen „*Glaubensgerechtigkeit*" Röm 4 11 13, „Gerechtigkeit aus Glauben" Röm 10 6. Noch genauer stellt Paulus Phil 3 9 der selbstzuerwerbenden Gerechtigkeit, der „Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz" (stammen sollte), gegenüber die „Gerechtigkeit, die aus Gott (stammt) auf Grund des Glaubens", oder „die Gerechtigkeit, die durch den Glauben an Christus dem Menschen geschenkt wird" Gal 2 16, *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* Röm 10 6. Sie ist zwar erst beim Weltgericht von Gott auszusprechen, aber der Glaubende nimmt diese „Hoffnung" auf Gerechtigkeit kühn voraus Gal 5 5. Mit der Gerechtigkeit bekommt der Mensch alle anderen Güter des Heils. Wer „aus dem Glauben gerecht" ist, der wird leben Röm 1 17 Gal 3 11, wie Paulus das Wort Hab 2 4 umdeutet. Nun wir gerecht gesprochen sind durch den Glauben, haben wir *Frieden mit Gott* Röm 5 1 und werden *gerettet* werden. Gerecht gesprochen jetzt auf Grund seines Blutes Röm 5 9, wird man vor dem Zorn Gottes, der im Gericht sich auswirkt, gerettet werden; wenn man durch ihn die Gnadengabe des Freispruchs (*δικαίωμα*) bekommen hat, wird man mit Christus *herrschen* und *leben* 5 17—20. Das 5. Kapitel des Römerbriefes führt eben diese Gedanken zu ihrem Ende; es ist die unmittelbare Fortsetzung der Stelle von der Gottesgerechtigkeit 3 21—31 und zieht überall die Folgerungen unter der Voraussetzung, daß man die Gottesgerechtigkeit sich hat schenken lassen.

§ 51. Das mystische Erlebnis.

EHaupt, Das sittliche Wesen des Christen nach Röm 6—8, Deutsch evang. Blätter 1908. — Wendt, Gunkel, Weinel vor § 40. — JGloel, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Apostels Paulus 1888. — ESokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus 1903. — ADeissmann, Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu" 1892, und Paulus, s. S. 214. — Dazu JWeiss in StKr 1893, Paulinische Probleme. — HSchäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus 1893. Die Literatur zur Frage der paulinischen Mystik, die dann eine nach ihrem Verhältnis zu und ihrer Abhängigkeit von hellen. Mystik wird, s. weiter in § 78, 1. — WWeber, Christusmystik. Eine *religionspsychologische* Darstellung 1924. — S. a. Wissmann vor § 50 (bes. S. 95—110). — OSchmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs 1924 — und: Der Begriff *Δύναμις* bei Paulus. FD. — ELohmeyer, *Σὺν Χριστῷ* FD. — Feine, Gennrich s. S. 13, o.

1. Zu dem Glauben tritt als ein zweiter Weg zum Heil das mystische Erlebnis. Denn wenn die alte Religion verworfen wurde, weil sie Ohnmacht war gegenüber der Sünde und all den schrecklichen über den Menschen herrschenden Mächten, so wird die neue Religion als Erlösung erlebt, weil in ihr sich Sünde und Tod überwindende Kräfte offenbaren: *der heilige Geist und der Christus im Gläubigen*. Das ist die Erfahrung des Apostels: „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes" Röm 8 2, d. h. die Religion, die den heiligen Geist und das Leben in Christus gibt, hat dich freigemacht von der Religion des Gesetzes, die der Sünde und dem Tod die Macht über dich gab. Diese Gedanken, die Paulus vornehmlich in Röm 6—8 entwickelt, sind nicht psychologisch, sondern metaphysischer Art; sind doch auch die Mächte, die beseitigt werden sollen, nicht nur Seelenohnmächte, sondern wirkliche Wesen für Paulus. Soll ein neuer Anfang in der Menschheit entstehen, so müssen übernatürliche Mächte eingreifen, Wesen aus einer Welt, die der Sünde und dem Tod nicht unterworfen ist.

2. Das Erlebnis des *Geistes* als einer übernatürlichen Macht aus dem Himmel war schon vor Paulus in der Gemeinde gemacht (§ 40). Von ihr freilich überwiegend in den ekstatischen Erscheinungen gesucht, sieht es Paulus in der Kraft und Ganzheit des neuen Lebens. Am heiligen Geist erkennt man den Christen Röm 8 9: „Wenn einer den Geist des Christus nicht hat, ist er nicht sein (= kein Christ)." Wie den Juden seine Beschneidung am Fleisch, so kennzeichnet den Christen die Beschneidung des Herzens im heiligen Geist Röm 2 29. Christen stehen im „Geist" Phil 1 27. Jesus, das Evangelium und der heilige Geist sind die entscheidenden Güter der neuen Religion 2 Kor 11 4. Die Galater, die zum Gesetz abfallen wollen, fragt Paulus darum, ob sie durch das Gesetz oder aus dem Glauben den heiligen Geist empfangen haben 3 25. Wie jeder einzelne Christ ein Tempel des Geistes ist 1 Kor 6 19, so ist es auch jede Gemeinde 1 Kor 3 16. Das Christentum ist Geist, während das Gesetz Buchstabe ist Röm 2 28 7 6 2 Kor 3 6 ff.

Mit dem Geist, diesem Wesen aus der ewigen Himmelswelt, hat der Mensch den gesamten religiösen Besitz und alle sittliche Kraft. Mit großer Entschiedenheit und in einer Fülle von Wendungen führt Paulus diesen Gedanken durch. Wie der Glaube, so verbürgt der heilige Geist den *künftigen Heilsbesitz;* denn er ist ein

Stück aus der Himmelswelt, die Erstlingsgabe *ἀπαρχή* gleichsam von den himmlischen Gütern Röm 8 23, darum das Unterpfand *ἀρραβών* aller künftigen Herrlichkeit 2 Kor 1 22 5 5. Mit ihm hat man ein wesentliches Stück der „Verheißung" empfangen Gal 3 14. „Weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen geschickt, rufend: Abba, Vater! Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe — durch Gott" Gal 4 6 f., vgl. Röm 8 15 ff. Eine andere Wendung desselben Gedankens ist es, wenn Paulus das *Leben* aus dem Wesen des Geistes unmittelbar ableitet 2 Kor 3 6; er ist ja der Geist des lebendigen Gottes 3 3. Durch den Geist „lebt" man Gal 5 25, auch jetzt schon, „was man noch lebt", wie man es „im Glauben lebt" Gal 2 20. Das *Reich Gottes* ist für ihn schon da, wo dem Menschen Gerechtigkeit geschenkt und Friede und Freude im heiligen Geist gegeben ist Röm 14 17; eine Stelle, in der die von Jesus angebahnte Entwicklung des Reichsgottesgedankens zu Ende geführt erscheint. *Herrschaft* ist der Geist und verleiht der Geist, weil er die *Freiheit* ist 2 Kor 3 17, Freiheit, weil er Menschen, die vorher Knechte waren, zu *Gotteskindern* macht Gal 4 4—7 Röm 8 15 ff. So wird man reich an Hoffnung im heiligen Geist Röm 15 13 und fühlt durch ihn in Kraft, Wonne und Freudigkeit die Liebe ausgegossen im Herzen Röm 5 5. — Den Uebergang von den religiösen zu den sittlichen Gütern macht Gal 5 22: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Glaube (an den Menschen 1 Kor 13 7), Sanftmut, Enthaltsamkeit." Denn das Denken und Trachten des Geistes ist Leben und Friede Röm 8 6, und die Freiheit des Geistes ist nicht eine Zügellosigkeit, sondern die Herrschaft über das Fleisch zu allem Guten Gal 5 13 18 ff. Aus ihm wächst auch die Liebe zu den Brüdern Röm 15 30.

3. Paulus kennt noch ein zweites Wesen aus dem Himmel, das für die Erlösung des Menschen und sein neues Leben dieselbe Bedeutung hat, den Christus. Für ihn tritt neben die Geistesmystik eine sehr lebendige und mit der stärksten Empfindung ausgesprochene *Christusmystik:* „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, um Gott zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe nicht mehr selber, sondern Christus lebt in mir: was ich jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich ja nur noch im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich geopfert hat" Gal 2 19 ff. Man ist „in Christus" 1 Kor 1 30 16 11, wie man „im Geist" ist Röm 8 9. Man ist gerechtfertigt in ihm wie im Geist Gal 2 17

1 Kor 6 11, und kein Verdammungsurteil ruht mehr auf denen, die in Jesus Christus sind Röm 8 1. Geheiligt ist man in Christus Jesus 1 Kor 1 2 wie im Geist; man „steht" in ihm wie im Geist Phil 4 1 1 27.

Alle Heilsgüter schenkt (ganz wie der Glaube und der Geist) das neue Leben in Christus. Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle zum *Leben* erweckt 1 Kor 15 22 und gerettet werden Röm 5 10. Wer in Christus ist, ist schon eine „neue Schöpfung" 2 Kor 5 17. Das Leben Jesu wirkt sich sichtlich als wunderbares Ertragen von Leid in diesem Leben an des Paulus Leib aus 2 Kor 4 10 16. *Freude* hat man wie im Geist, so im Herrn Phil 3 1 4 4 10 (Röm 14 17). Das Gefühl der *Liebe Gottes* Röm 8 39 (5 5), *Friede* Phil 4 7 (Röm 14 17), *Freiheit* Gal 2 4, *Leben* Röm 8 2 6 23 2 Kor 4 10, *Herrlichkeit* Phil 4 19, die *Gnade* selbst 1 Kor 1 4, die *Berufung* Phil 3 14 und die *Gotteskindschaft* Gal 3 26, alles hat man in Christus ebenso wie im Geist. Wie die Gemeinde ein Tempel Gottes im Geist ist, so ist sie ein Leib des Christus, der sie allgegenwärtig, überall spürbar, kräftigend und erhaltend durchwaltet Röm 12 5. So gibt es eine *κοινωνία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, wie es eine Gemeinschaft des heiligen Geistes gibt 1 Kor 1 9 2 Kor 13 13.

Paulus geht aus der einen Redeweise ohne jede Schwierigkeit in die andere über Röm 9 1. Oder Gal 5 5 f.: „*Durch den Geist* erwarten wir aus Glauben die Erfüllung der Hoffnung auf Gerechtigkeit; *denn in Christus* Jesus vermag weder die Vorhaut etwas noch die Beschneidung, sondern Glaube, der sich in der Liebe auswirkt." Aus alledem folgt, daß es sich hier nicht um ein Bild handelt, sondern um eine Wirklichkeit wie beim heiligen Geist. Man darf also unter keinen Umständen auf Grund von Aussagen wie Gal 2 19 ff. das metaphysische Christuserlebnis in ein psychisches Glaubenserlebnis umwandeln, weil hier einmal das Leben des Christus in uns als ein Leben im Glauben an Christus erscheinen könnte. Nach der Fülle der Aussagen ist es genau so mystisch wirklich gemeint wie das Leben des Geistes im Gläubigen.

Die mannigfachen, von Paulus gebrauchten Formeln wechseln meist ohne erkennbare Notwendigkeit oder auch nur Sprachgewohnheit. *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* wird an feierlichen Stellen wegen seines liturgischen Klanges dem einfachen *ἐν Χριστῷ* vorgezogen. Die Formel „im Herrn" ist etwa ebenso häufig wie die mit Christus Jesus. — Wenn Paulus nie *ἐν Ἰησοῦ* sagt, so zeigt das deutlich, daß er *Ἰησοῦς* noch als Eigennamen des Menschen empfindet. Wie *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, so sagt er auch *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*. — Natürlich ist die

Formel nicht überall in ihrem Vollsinn gebraucht, es gibt schon eine abgeschliffene Anwendung wie bei dem Ausdruck *οἱ πιστεύοντες*, wofür die Formel fast gleichbedeutend steht Röm 16 3 7 9 2 Kor 3 1 Phil 4 21 usw.

4. Aus dem Nebeneinanderstehen von Geist und Christus wird oftmals ein richtiges *Ineinanderüberfließen* der beiden himmlischen Wesen. So kann Paulus sogar einmal sagen: „Der Herr *ist* der Geist" und doch sogleich wieder fortfahren: „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" 2 Kor 3 17, endlich schließen mit dem „Herrn des Geistes" 3 18. Schon daß Paulus von einem Geist des Herrn oder Jesu Christi Phil 1 19 oder des Gottessohnes Gal 4 6 sprechen kann, zeigt, daß der heilige Geist bei ihm in den Christus übergeht. Man darf daraus nicht eine Lehre machen, nach der Paulus etwa bloß zwei himmlische Wesen, Gott und den Geist-Christus, gekannt habe. Jene drei Stellen sind doch sehr wenig gegenüber den vielen, wo der Geist heiliger oder Gottes Geist heißt und aufs klarste auch von dem himmlischen Herrn unterschieden ist. Wo Paulus von der Erlösungstat des Gottessohnes spricht, denkt er eben an diese ganz bestimmte, in Jesus Mensch gewordene Gestalt, wo er von der erlebten Erlösung spricht, tritt dafür auf einmal der Christus ein, der wie ein unsichtbares Meer alle Gläubigen erfüllt und umschlungen hält. Dieses Geistwesen Christus kann Paulus nicht scharf vom heiligen Geist, dem „Geist Gottes", unterscheiden. Dazwischen schiebt sich ihm dann, wo es im Fortgang der Sätze angebracht erscheint, der heilige Geist auch einmal als der Geist des Christus ein, so wie auch die Gnade von Gott auf Christus übergeht. Die bezeichnendste Stelle der Art ist Röm 8 1—11, in der alle Ausdrucksweisen nebeneinanderstehen, auf dem engen Raum der Verse 9—11 sogar im einzelnen miteinander wechselnd. Ob Paulus hier vom Geist Gottes oder Christi oder vom Christus in den Gläubigen spricht, er meint immer dasselbe neue übernatürliche Leben in ihnen; denn der Fortschritt der Gedanken ruht nicht auf diesen Wendungen, sondern auf den anderen Aussagen.

5. Das mystische Erlebnis ist nicht das Heil, höchstens ein Anfang von ihm — der Geist ist *ἀπαρχή* des Himmels Röm 8 23 —, sondern ein zweiter Heilsweg. Paulus löst damit die Frage, auf die wir schon gestoßen sind (neben dem Glauben): wie es denn möglich sei, daß die Wirkung der Erlösungstat des Gottessohnes, die doch der ganzen Welt bestimmt ist, auf den einzelnen Menschen übergehen könne. Wer in dem Christus ist oder in wem der Chri-

stus ist, der erlebt alles mit ihm. Es war von hier aus — anders als von der Glaubensreligion aus — gesehen keine bloße Stellvertretung, wenn Christus starb. Der Gläubige, der ein einziges Leben mit ihm geworden ist, ist mit ihm gestorben am Kreuz Gal 2 19. Dadurch ist der Mensch dem Gesetz weggestorben, es hat kein Anrecht mehr auf ihn. Er ist getötet für das Gesetz „durch den Leib des Christus" (da dieser Leib am Kreuz starb und der in Christus Lebende mit ihm), um einem anderen untertan zu werden, dem von den Toten Auferweckten, mit dem man vereinigt bleibt Röm 7 4. Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben. Und für alle ist er gestorben, damit sie, die noch weiter leben, nicht mehr sich selber lebten, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen 2 Kor 5 14 f. Ist hier gleich auf die sittliche Verpflichtung, die für den im Christus Lebenden folgt, übergegangen, so bleibt 5 21 zunächst bei dem religiösen Wert des Todes Jesu stehen: Christus hat als Sünde, als Fluch am Kreuz gehängt, damit seine Gläubigen „in ihm" Gottesgerechtigkeit „würden". Darum ist man auch gerechtfertigt in Christus und im Geist Gal 2 17 1 Kor 6 11 wie durch den Glauben, Gottesgerechtigkeit ist „in ihm" 2 Kor 5 21; er ist uns zur Heiligung und zur Gerechtigkeit geworden 2 Kor 1 30, wie es im heiligen Geist Gerechtigkeit gibt Röm 14 17. Es ist also hier in der Tat ein zweiter Weg geöffnet zur Gerechtigkeit, zur Rechtfertigung.

Die kosmische Wirkung des Todes Jesu wird also Wirklichkeit für den in Christus Lebenden, für den Mysten, der sich mit ihm geeint hat im Tode und im Leben. Wie wörtlich, wie stark und lebendig das gemeint ist, zeigt besonders 2 Kor 4 10 ff. So sehr hält Paulus seinen Leib für ein „Gefäß", in dem der Christus wohnt und wirkt, daß er seine Leiden als die Tötung des Jesus — er denkt hier an das Leiden und spricht deshalb von „Jesus" — ansieht, der gleichsam an ihm erst völlig hingemartert wird. Ebenso sieht er aber auch in der wunderbaren, ihm selber unbegreiflichen Ausdauer seines Leibes trotz aller Qualen ein Sichoffenbaren der unbesieglichen Lebensfülle des Erhöhten und hat lange Zeit fest erwartet, er werde nicht sterben, sondern nur „verwandelt" werden 1 Thess 4 17 1 Kor 15 51. Er ist ja schon einmal für seine Sünden „gestorben", der Tod hat also kein Recht mehr an ihn, so wenig wie das Gesetz.

6. Die Mystik ist also ganz wirklich gemeint und der Weg einer metaphysischen Erlösung *neben dem Weg der Glaubensreligion*.

Paulus vereinigt sie nur gelegentlich einmal, indem er sagt, daß der Geist dem Glauben gegeben Gal 3 2 und durch den Glauben empfangen werde Gal 3 14. Christus lebt in dem Christen, weil dieser im Glauben an ihn lebt Gal 2 20. Allermeist aber wird eine solche Verbindung nicht hergestellt, sondern nur gesagt, daß Gott den Geist gegeben hat Röm 5 5 1 Thess 4 8 2 Kor 5 5 und immer wieder gibt, vor allem dem Gebet Phil 1 19 Röm 15 13 2 Kor 13 13, wohl auch 1 Kor 14 1. Wann und wie, bleibt dunkel. Aber Gott gibt ihn, läßt den Christus in dem Gläubigen wohnen und wirkt dadurch die Erlösung. Sie ist *ein wirklicher, wesenhafter Vorgang*, in dem die alten drückenden Mächte, vor allem das Gesetz, ihr Recht bekommen und damit ausscheiden für alle, die in Christus Jesus sind. Erst mit diesen Gedanken vollendet sich die Erlösungslehre des Apostels. Man muß aber auch hier — genau wie beim Heilsweg des Glaubens — betonen, daß die mystische Einigung mit Christus *nicht* als *ein Werk* angesehen werden darf, auf Grund dessen Gott die Menschen nach Gerechtigkeit an den himmlischen Gütern teilnehmen lassen müsse. Auch das Sein in Christus ist *Gottes* Werk 1 Kor 1 30; er gibt es, wie er die Kunde vom Glauben und von seiner Gnade ins Werk gesetzt hat.

§ 52. Der Heilsweg der Sakramente.

Literatur s. S. 11, vor § 11 und § 51. — HGressmann *ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων* ZnW. 1920/21, S. 224 ff.

1. Noch einen dritten Heilsweg kennt Paulus: das Sakrament, die sinnliche-übersinnliche Vereinigung mit dem Geist und dem Christus in Taufe und Abendmahl. Unverbunden stehn die Sakramente neben der Glaubensreligion, wenn auch nur ein Gläubiger an ihnen teilhaben darf. Sie sind auch ein anderer, sinnlicherer Weg, sich mit dem Geist und dem Christus zu einen, als das innere mystische Erlebnis selber. Auch hier ist zunächst der Versuch abzuwehren, die Sakramente in Symbole des rein geistigen Glaubenserlebnisses zu verwandeln. Schon die Tatsache, daß Paulus Taufe und Abendmahl in ganz feste Gleichung stellt und von beiden dieselben Wirkungen ableitet 1 Kor 10 1—4 12 13, beweist, daß er eine sakramentale Auffassung hat. Nur durch sie, nur weil die Mysterien Taufen und Mahlzeiten kannten und man inzwischen gelernt hatte, Taufe und Abendmahl in ihrem Sinne auszuüben, konnten zwei an sich so verschiedene Dinge wie

Jesu letztes Mahl mit der Todesweissagung und die Waschung, durch die man in die neue Gemeinschaft eintrat, zusammenschmelzen. Die sakramentale Auffassung tritt aber auch in den Einzelaussagen klar hervor.

2. Die *Taufe βάπτισμα* Röm 6 4 wird in ihrer Wirkung knapp, aber eindrucksvoll in 1 Kor 6 11 geschildert. Der Getaufte hat sich danach „abgewaschen, ist geheiligt und gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu und im Geiste Gottes". Neben dem Wort aus der rechtlichen Lehre und vor ihm stehen zwei Kultwörter, von denen das eine die Entsühnung im Wasserbad, das andere die Weihung bezeichnet, wie sie sich in jedem kultischen Heiligungsvorgang vereinigen. Die weihenden Wesen sind gleichfalls genannt: „der Name des Herrn Jesus Christus" — man beachte die Feierlichkeit der Formel — und „der Geist unseres Gottes". Alle, die getauft sind, haben „Christus angezogen" Gal 3 27 — wie ein Gewand; das Wort, im AT vom heiligen Geist gebraucht, bezeichnet die geheimnisvolle Hülle von Kraft und Hoheit, die den Geistträger umgibt. Wenn die Flut über dem Täufling zusammenschlägt, so ist er „in den Tod des Christus eingetaucht" und durch die Taufe „mit Christus begraben", indem er „zusammenwuchs mit dem Bilde seines Todes" Röm 6 5. Wie wirklich und wie sinnlich, ganz und gar ohne Vermittlung des Glaubens das Taufsakrament wirkt, das beweist endlich das Wort über die Taufe für die Toten 1 Kor 15 29. Paulus verbietet sie nicht bloß nicht, sondern benutzt sie sogar (und gewiß nicht mit einer Reservatio mentalis!) als Beweis für seine Ansicht. Er hat also an die Wirkung des Sakraments auch da geglaubt, wo es ex opere operato noch dem zur ewigen Seligkeit verhelfen sollte, der ohne die übernatürliche Weihe gestorben war. „Magischer" aber kann man nicht vom Sakrament denken.

Nach diesen Aussagen hat man auch die Paulinische Formel *βαπτισθῆναι εἰς Χριστὸν (Ἰησοῦν)* Röm 6 3 Gal 3 27 in ihrem Wortsinn zu fassen und zu übersetzen „hineingetaucht werden in den Christus". (Die Formel *εἰς τὸν Μωυσῆν* 1 Kor 10 2 ist nach ihr gebildet.) Man darf sie nicht der auch bei Paulus vorkommenden Formel *εἰς τὸ ὄνομα (Ἰησοῦ Χριστοῦ)* 1 Kor 1 15 gleichsetzen, die den Menschen als Eigentum des Christus bezeichnet.

3. Die Aussagen über das *Herrnmahl* (*δεῖπνον κυριακόν* 1 Kor 11 20) sind ausführlicher und noch deutlicher. 1 Kor 10 14—22 hat Paulus, um klar zu machen, was das Essen von Opferfleisch am „Tische der Dämonen" bedeute, das Opferessen in Jerusalem und das Herrenmahl herangezogen: Wie die Dämonen als Wesen,

nicht bloß als Gedanken, hinter dem Götterbild (εἴδωλον) sich bergen, wie man durch den Genuß des Opferfleisches ein Genosse (κοινωνός) des Dämons, in die „Unreinheit" wesentlich, sinnlich-übersinnlich hineingezogen wird, so ist also für ihn auch beim Abendmahl die Vereinigung (κοινωνία), die man mit dem Herrn eingeht, nicht nur eine in Gedanken, im Glauben, sondern sinnlich-übersinnlich, wirklich und wesentlich. — Es ist nun aufs Höchste wichtig, daß in dem Augenblick, wo hier Gedanken der primitiven Religion auftauchen, zwei weitere unterchristliche Züge mit erwachen. Der eine ist der Glaube an die Eifersucht der Gottheit: man „reizt" Christus (παραζηλοῦν) einfach dadurch, daß man am Tisch der Dämonen sitzt, mag man dabei das beste Gewissen und die reinste Erkenntnis haben! V. 21 f. Der andere ist die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des primitiven Gottesglaubens. Man spricht, obgleich man nicht mehr an die Bildhandlung denkt, erst recht von Leib und Blut des Christus (bald sagt man sogar Fleisch und Blut!), denkt also nicht an ein bloß geistiges Aufnehmen des Christus, sondern irgendwie an seine verklärte Leiblichkeit. Daß hier ein Fremdkörper aus der urtümlichen sakramentalen Anschauung in den Paulinismus eingetreten ist, bezeugt der Widerspruch der Vorstellung vom Blut Christi gegen die ganz klare Aeußerung 1 Kor 15 50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben", vgl. 42—49.

Ebenso deutlich ist die zweite Stelle, an der Paulus vom Abendmahl spricht 1 Kor 11 18—34. Vgl. dazu S. 65 ff. Gerade am leiblichen Leben, in Krankheit und Tod, wirkt sich ein Gericht Gottes über den aus, der das Abendmahl in rücksichtslosem Eßbehagen und Trinken unwürdig begeht. Mag auch die Wirkung nicht unmittelbar so gedacht sein, als ob das falsch Genossene wie ein Gift den Körper ergreife, Paulus spricht von einem Strafgericht Gottes: aber warum wirkt es sich als Krankheit und Tod aus? Also ist das Herrnmahl, wie später bei Ignatius, wo es „ein Arzneimittel zur Unsterblichkeit "heißt, doch mit dem Leibesleben in besonderer Beziehung. Mit Unrecht hat man gerade aus der Stelle 1 Kor 11 23 ff. ableiten wollen, daß Paulus das Mahl rein symbolisch als Gedächtnismahl angesehen habe. Und sicherlich hat Paulus hier aufs stärkste diesen Gedanken betont. Aber doch deshalb, weil eine andere Art der Feier üblich war, die zur Schwelgerei ausarten konnte. Man beging also in Korinth das Mahl als eine sakramentale Freudenfeier. Paulus hat diese sakramentale Auffassung nicht

verworfen, sondern nur daran erinnert, daß das Sakrament in zu ernster Stunde gestiftet sei, als daß es von den Wogen hochgehender Freude verschlungen werden dürfe; es ist gestiftet „in der Nacht, da der Herr in den Tod gegeben ward!"

4. Besonders bezeichnend endlich ist der Beweis, den Paulus für die Taufe aus dem Marsch der Israeliten „unter der Wolke" und durch das Rote Meer und für das Abendmahl aus ihrem Essen des Manna und Trinken aus dem mitfolgenden übernatürlichen Felsen, welcher der Christus war, entnimmt 1 Kor 10 1—4. Wenn dieser Beweis Kraft haben soll, so muß Paulus das rein äußerliche Durchgehen durchs Meer und Verweilen unter der Wolke als eine richtige Taufe genommen haben 10 2. Auch das Essen der übernatürlichen Speise und Trinken des übernatürlichen Trankes in der Wüste sind rein äußerlich gewesen, und doch werden sie als Sakramentsgenuß gewertet! Also kommt es im Sakrament nicht auf den *gläubigen* Genuß, sondern einfach auf den *Genuß* des Uebernatürlichen an.

Die jüdischen Vorstellungen von dieser Wolke entsprechen nicht der Auszugsgeschichte, die Exod 13 21 eine Wolkensäule hat, sondern meinen eine Wolken*decke* wie Ps 105 39 Sap 10 17. Diese Wolke ist nach Sap die Weisheit selber gewesen, das Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen. Auch Paulus wird diese Wolke für eine himmlische Wesenheit gehalten haben, wie ihm Christus der Fels war (10 4, nicht „bedeutete"). Auch das Wasser aus dem Felsen wird Sap 11 8 (vgl. 11 4) auf die Weisheit zurückgeführt. Ebenso Sir 24 3—6. Bei Philo finden wir einen ähnlichen Gedanken über das Manna, welches — hier allerdings bloß allegorisch — Gott oder seinen Logos „bedeutet" (denn Manna heißt „Was", das „Was" aber ist der allgemeinste Begriff, also = Gott!) Leg. alleg. II 21 M I p. 82. Eine zweite ähnliche Darlegung über den Felsen, welcher die Weisheit bedeutet, steht Quod deterius 31 M I p. 213 f. Diese Allegorien waren anderen Leuten Wirklichkeiten, auch das Targum beweist es.

5. Die Sakramente sind ein *dritter* Weg zum Heil. Man empfängt im Sakrament nichts andres als durch den Glauben und im mystischen Erlebnis: Christus und den Geist. Aber man erlebt hier alles auch sinnlich: man wird hineingetaucht, man ißt und trinkt die übernatürliche Wesenheit. Dieser Heilsweg umspannt ebenso das Ganze der Religion wie die beiden andern. Die gleichlaufenden Aussagen gehen bis ins Einzelne und umfassen meist beide Sakramente gleichmäßig.

Wie der Mensch durch das Gesetz dem Gesetz *abstirbt* und im Glauben an den Sohn Gottes neu lebt Gal 2 19, so geschiehts auch — und zwar eigentlich und anschaulich — in der *Taufe*. Auf

Grund des Gedankens, daß mit dem Mysten alles geschieht, was auch der Gott erlebt hat, mit dem er sich eint, ist der Sündenleib des Menschen mit dem Christus am Kreuz gestorben und der Myste „losgesprochen (*δεδικαίωται*) von der Sünde" Röm 6 5 f. Er hat den Sold der Sünde im mystischen Tauftod bezahlt und muß freigesprochen werden. Darum spricht auch 1 Kor 6 11 geradezu die *Rechtfertigung* als Wirkung der Taufe zu, wie ja auch das mystische Einssein mit Christus ein Gerechtgesprochensein „in ihm" war (S. 242).

Oefter und stärker ist die Anknüpfung des neuen *Lebens im Geist und im Christus* an die beiden Sakramente. Wie der *Gläubige* innerlich den Geist und den Christus „anzieht" Röm 13 14, wie er in beiden lebt, so wird der Täufling abgewaschen im Namen Jesu Christi und im Geiste Gottes 1 Kor 6 11 und „zieht den Christus" an wie ein neues reines Gewand Gal 3 27. Ebenso empfängt, wer das *Abendmahl* genießt, nicht bloß Leib und Blut Christi, sondern irgendwie auch den heiligen Geist, *πνευματικὸν βρῶμα* und *πόμα* 1 Kor 10 3 f. Man kommt durch sie auch in die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* 2 Kor 13 13 hinein.

Wie aus dem Glauben *der gegenwärtige Besitz der Heilsgüter* und die *Heilsgewißheit* folgen, so nicht minder aus dem Vollzug der Sakramente. Aus der *Taufe:* Röm 6 4 „Wir sind mit ihm begraben durch die Taufe in seinen Tod . . ., wenn wir verwachsen sind mit dem Bild seines Todes, so werden wir es doch auch mit dem der Auferstehung sein" 6 6 8 f. Der Gedanke wird begründet aus der wesentlichen übernatürlichen Einigung mit dem Auferweckten, ganz wie in den Mysterien (vgl. die Taufe für die Toten 1 Kor 15 29). Ebenso setzt man vom *Herrnmahl* voraus, daß es vom Tod ins Leben rettet. Paulus muß den Allzusichern mit dem Würgengel 1 Kor 10 10 und mit Tod und Krankheit 11 30 drohen. Auch 2 Kor 1 21 spielt wohl auf die Taufe an. „Salbung" und „Versiegelung" sind Mysterienworte.

Zu einem *neuen sittlichen Leben* verpflichten *Taufe* und *Abendmahl* ebenso wie der Glaube. Wir sind gestorben, damit wir, wie Christus auferweckt ward, in einem neuen Leben wandeln Röm 6 4 11. Brüderliche und dienende Gesinnung folgt aus dem Herrnmahl ebenso wie aus der Taufe, die alle Christen zu einer Gemeinschaft verschmolzen hat 1 Kor 11 18 ff. 1 Kor 12 13.

6. Während sich die Innerlichkeit der Mystik mit der Glaubensreligion leicht vereinigt, bedeutete die Einführung der Sakramente

in sittlich wenig starken Menschen eine *Gefahr*, die Gefahr ihres Untergangs im Zauber des Sakraments. Schon in Korinth war diese Gefahr brennend. Es sind wahrscheinlich dieselben „Gnostiker" gewesen, die die Auferstehung des Leibes leugneten, aber so stark an das Sakrament glaubten, daß sie die Taufe für ihre Toten an sich vollziehen ließen 1 Kor 15 29, und die aus dem Sakrament, das ex opere operato wirkt, die unsittliche Folgerung zogen: Alles ist erlaubt, nicht bloß an Speise und Trank, sondern auch im geschlechtlichen Leben 1 Kor 10 23 8 1 6 12. Wer die Sakramente hat, ist seines ewigen Lebens sicher. Ihnen gegenüber mußte Paulus die sittliche Art des Christentums retten. Er hat sich nicht anders helfen können als durch ein Zurückgreifen auf die Gesetzesreligion und durch jene kühne Auslegung der Auszugsgeschichte, nach der auch die Israeliten damals Sakramente gehabt hatten. Wie sie alle um ihrer schweren Sünden willen (Paulus nennt Opferfleischessen, Unzucht, Gottversuchen und Murren) erschlagen wurden in der Wüste und keiner das gelobte Land sah, so wird auch jetzt in Korinth die Strafe eines schrecklichen und jähen Todes die Uebeltäter treffen 1 Kor 10 1—13, vgl. 1 Kor 11 30 ff. Hier tritt bei Paulus jene Zusammenfügung von *Sakrament und Gesetzesreligion auf*, die hernach dem Katholizismus das Gepräge gibt. Nur dies eine Mal. Sonst hat er es verstanden, von der sittlichen Erlösungsreligion aus mit Klarheit und Kraft die sittliche Forderung zu begründen, auch wenn er dabei das mystische Erlebnis hereinzog (s. o.).

7. Die Sakramente sind ein Fremdkörper in der Religion des Paulus, ein Rest der alten Religionsstufe der Mysterien. Er hat sie wohl auch in ihrer Spannung mit der sittlichen Erlösungsreligion empfunden, sind sie ihm doch auch als Gefahr für die Sittlichkeit seiner Gemeinden entgegengetreten. Von sich aus hat er nur selten von ihnen geredet. Im Römerbrief, wo er sein Evangelium darlegt, kommt er nur ein einziges Mal auf die Taufe Röm 6 3 ff.; des Herrenmahls tut er keine Erwähnung. Noch deutlicher ist, daß er das Taufen nicht für wesentlich gehalten hat: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen!" 1 Kor 1 17. Er hat die Sakramente aus der Gemeinde übernommen und mit ihren Gedanken betrachtet. Es ist durchaus nicht wahrscheinlich, daß er seine Mystik aus den Sakramenten erst entwickelt hat. Die Mystik durchdringt bei ihm das ganze Leben, das Sakrament aber nicht.

Viertes Kapitel.

Der erlöste Mensch.

ESommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus [2] 1927.

§ 53. Die Heilsgewißheit. Berufung und Erwählung.

WBeyschlag, Die paulinische Theodizee Röm 9—11, [2] 1895. — KMüller, Die göttliche Zuvorversehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand der einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus 1892. — EKühl, Zur paulinischen Theodizee, in „Theologische Studien" für BWeiss 1897. — Vgl. noch § 70, 1. — EWeber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm 9—11 1911. — RLiechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung bei P. und in der Posidonianischen Philosophie 1922.

1. Auf den drei Wegen des Glaubens, der Mystik und der Sakramente, die sich für Paulus in den einen großen Weg der Gnade vereinigen, gelangt der Mensch zum Heil. Und nur so entsteht *Heilsgewißheit;* nur wenn der Mensch nicht auf sein eigenes, immer fehlerhaftes Tun, sein „Wollen oder Laufen" gestellt ist, sondern auf Gott, kann er seiner Seligkeit sicher werden Röm 9 16 9 12. Das ist der tiefste Grund, warum nur die Erlösungs-, nicht die Gesetzesreligionen den Menschen beseligen. Paulus hat das mit höchster Klarheit erlebt und ausgesprochen. Gott hat den Grundsatz aufgestellt: „aus Glauben", damit der andere gelte: „nach Gnade", auf daß die Verheißung *fest* sei Röm 4 16. Christus ist ein Diener der Beschneidung (Jude) geworden für die Wahrheit (der Verheißungen Gottes, um die Verheißungen der Väter *fest*zumachen Röm 15 8. Nicht vom Menschen hing sie ab, sondern vom Gottessohn. Der Glaube ist ja auch an sich eine Versicherung des Heils, da er keine Tat, sondern ein Ueberwundenwerden von der Wahrheit ist. Und nicht minder ist das Heil dadurch gewiß, daß eigentlich nicht mehr der Mensch lebt und erlebt, sondern der Christus in ihm Gal 2 20. Endlich: „Unser keiner lebt sich selber und unser keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn" Röm 14 7 f.

2. Diese Ueberzeugung von der Heilsgewißheit hat Paulus unterbaut durch eine Lehre von der *Berufung* und *Erwählung*, mit der sich die religiöse Betrachtung des Menschenlebens vollendet. Freilich ist hier Paulus nicht bis zum Aeußersten fortgeschritten, sondern auf dem Weg zur Prädestinationslehre stehen geblieben oder

richtiger: er wechselt mit den Betrachtungsweisen, wie das ganz der Tatsache entspricht, daß der Glaube, in dem sich göttliche und menschliche Tätigkeit in untrennbarer Weise ineinandermischen, das grundlegende religiöse Erlebnis ist. So wenden sich die Apostel immer wieder an den Menschen: „Lasset euch versöhnen mit Gott!" 2 Kor 5 20, und auf der andern Seite erscheint der Ruf Gottes als ein unwiderstehliches Wirken. Denn die *Berufung* ist nicht bloß eine Einladung wie in den Worten Jesu, sondern ein Ruf, der von Gott nicht wieder bereut wird Röm 11 29; der „das Nichtseiende ins Dasein ruft" Röm 4 17, dessen Ruf also schöpferisches Wirken ist. Dieser Ruf Gottes ist das kostbarste Gut des Gläubigen, ihm gegenüber ist alles andere gleichgültig 1 Kor 7 20. Darum bleibe jeder in dem Stand, in dem ihn der Ruf Gottes traf, auch wenn es der niedrigste ist; und der Ruf Gottes geht gerade zu dem, was in den Augen der Welt niedrig ist 1 Kor 1 26. „Berufen zu sein" ist der Stolz des Christen Röm 1 6 f. (hier einmal κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ) 1 Kor 1 2 1 24 und des Apostels Röm 1 1 1 Kor 1 1. Nur die er vorausbestimmt hat, hat Gott berufen; alle Berufenen hat er gerechtgesprochen und allen Gerechtgesprochenen die Herrlichkeit geschenkt Röm 8 28 ff. In diesen Sätzen hat Paulus seine Lehre vollendet. Das ganze Leben des Menschen erscheint unter Gottes Willen und Leitung gestellt, von dem vorweltlichen Gedanken Gottes an bis zur Herrlichkeitsoffenbarung an den seligen Menschen. Auch wenn der Apostel sein eigenes Leben übersah, kam ihm die gleiche Gewißheit: „ausgesondert vom Mutterleib an und berufen!" Gal 1 15 f. Das schließt nicht aus, daß der Mensch dem Ruf Gottes folgt und sich hingibt, noch daß er ihm widerstehen und sich verschließen kann. Aber an den Stellen, in denen der religiöse Besitz im Vordergrund steht, wird diese menschliche Seite nicht erwähnt. Auch für des Apostels Arbeit gilt: Gottes Mitarbeiter sind wir Apostel; Gottes Ackerfeld, Gottes Bau seid ihr, die Gemeinden. Nicht der pflanzende und nicht der begießende Gärtner sind etwas, sondern der es wachsen läßt, *Gott* 1 Kor 3 9 7. Menschliche Arbeit ist nicht ausgeschlossen; aber das Leben selber schaffen kann sie nicht. Das ist die geheimnisvolle Tat Gottes. — Der „Ruf Gottes" tritt so neben die Gnade, aber auch neben den Glauben, den Geist und den Christus abermals als ein Begriff, in welchem die *ganze* Erlösungslehre sich ausdrücken kann: Der Grund des Rufes ist die Gnade Gottes oder Christi Jesu Gal 1 6 15 f. Sein Ziel das religiöse Gut der Zukunft,

die Teilnahme an Gottes Herrschaft und Herrlichkeit 1 Thess 2 12, und in der Gegenwart die Gemeinschaft mit seinem Sohn 1 Kor 1 9. Sein Ziel ist aber auch das neue sittliche Leben des Erlösten: zur Freiheit ist man berufen, nicht zur Zügellosigkeit Gal 5 13, zur Heiligung, nicht zur Unreinheit 1 Thess 5 24 23. So ist das ganze Christenleben umfaßt von dem Rufe Gottes, der wirksame Erwählung ist.

3. Die *Erwählung* kann nun nichts Besonderes mehr bedeuten. „Viele berufen, wenige erwählt" ist kein paulinischer Satz. Paulus macht da keinen Unterschied; er wendet die Worte nur an verschiedenen Stellen mit einer leisen andern Tönung an. Wenn er ἐκλογή, ἐκλέγεσθαι sagt, so denkt er an das nach menschlicher Schätzung paradoxe Verhalten Gottes, an seine *seltsame* „Aus"-wahl. Darum schreibt er 1 Kor 1 27, daß Gott gerade, was in den Augen der Welt niedrig war, erwählt, „sich ausgesucht" habe; und Röm 9 11 11 5 7 28, daß Gott (scheinbar!) entgegen seiner Verheißung die Heiden erwählt, die Juden verstoßen habe.

4. Die Erlösungsreligion denkt von sich aus nur an die eine Seite der Erwählung, an die eigene mit Freuden erlebte Rettung. Paulus ist aber durch die Einrede der Gegner gezwungen worden, auch die Folgerung zu ziehen, daß *die Nichterwählten* von Gott *verstoßen* sein müssen, und auf die schweren sittlichen und religiösen Bedenken einzugehen, die sich von da aus dem Erlösungs- und Erwählungsglauben entgegenstellen Röm 9 6—23. Niemals hat er an anderer Stelle von sich aus solche Gedanken wie den der Verstockung entwickelt und immer des Menschen eigene böse Tat neben Gottes Wirken in Betracht gezogen, vgl. Röm 1 21 24 26 28 5 12 ff. Er hat auch in Röm 9—11 nachher wieder überwiegend von Gottes Barmherzigkeit gesprochen 9 16 23 ff. 11 32. Gott ist ihm doch entscheidend Gnade, nicht Macht. Freilich ist er zunächst vor dem Satz: „Eine Erwählung wäre Unrecht von Gott" auf die Allmacht Gottes zurückgegangen, der sich *erbarme*, über wen er wolle 14—18. Gegenüber dem sittlichen Bedenken aber: „Wo bleibt die Verantwortung des Menschen?" hat er sich mit einem Hinweis auf die Schöpfermacht Gottes und seine Güte begnügt, die sich darin zeige, daß er die Gefäße des Zornes nicht schon längst zerschlagen habe 19—23. Aber zuletzt hat er doch wieder die Gnade Gottes über alle Dunkelheit gestellt. Man muß, um Paulus recht zu verstehen, auf das Ganze von Röm 9—11 sehen. Er handelt hier nicht um ihrer selbst willen von Prädestination

oder Theodizee, sondern will nachweisen, daß er sein Volk liebe und durchaus nicht lehre, daß das Verheißungswort Gottes an Israel hingefallen sei 9 1 f. 16. Zu dem Zweck bildet er folgende Gedankenreihen: 1. Nicht das Judenvolk ist das Israel der Verheißung, sondern die „Kinder der Verheißung" sind es, die wahren Abrahamskinder, die gläubigen aus Juden und Heiden 9 7—13 24—29 (dazwischen die Einwände). 2. Die Juden sind aber auch mit schuld an ihrem Fall; denn sie haben eigensinnig ihre Gerechtigkeit gesucht und sich dem Walten der Gottesgerechtigkeit nicht unterworfen 9 30—10 21. 3. Ferner hat Gott das Volk nicht ganz verstoßen. Paulus selber ist doch auch ein Jude; und in der Gegenwart gibt es, wie einst, „sieben Tausend, die ihre Knie dem Baal nicht gebeugt haben" 11 1 2—7. 4. Auch die Verstockung der übrigen ist nur eine zeitweilige und von Gott nur verhängt, um den Heiden Raum zu schaffen. Weil die Weltzeit schnell abläuft und mit Eintritt der Juden ins Gottesreich das Ende da ist, so mußten die Heiden zwischen Anfang und Ende dieses Eingehens eingeschoben werden 11 8—29. 5. In Wahrheit soll weder Heide noch Jude verloren gehen: Gott will sich über alle erbarmen, wie er sie alle unter den Ungehorsam beschlossen hatte, damit sie sich nach der Erlösung in Christus Jesus sehnten 11 30 ff. Bei diesem Gedanken angelangt, bricht Paulus aus in den Jubel über die Tiefe des Reichtums der Weisheit und Erkenntnis Gottes, die sich ihm geoffenbart habe 11 33—36 25; ein Zeichen, daß der letzte Gedanke ihm der wichtigste ist unter den im Grunde sich widersprechenden Sätzen, die er vorgetragen hat und die seine Liebe zu seinem Volke gerade in ihren Widersprüchen so deutlich verraten. Die Fülle der Juden 11 12 und die Fülle der Heiden 11 25 — alle Menschen gerettet: das ist der letzte und der folgerichtigste Gedanke der sittlichen Erlösungsreligion. *Alle ungehorsam — und über allen Gottes Erbarmen* 11 32. Eine ganz andere weltgeschichtliche, „heils"geschichtliche Perspektive als die Gerichtsbilder der Gesetzesreligion und die Determination der stoischen Schicksalsidee, auch wenn sie ein Posidonius fromm zu den Göttern hinauf führt.

§ 54. Die Kraft zum Guten als Wirklichkeit.

JWeiss, Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus 1902. — Wlütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1908. — Anderes vor § 51. Bes. Schmitz, *ΔΥΝΑΜΙΣ*.

1. Aus dem Haß gegen Gott und der Verzweiflung ist Paulus hinübergetreten in den Glauben und die Gewißheit der Gnade, aus der Ohnmacht gegenüber „dem Fleisch" in die *Kraft*. So ist ihm das gerade fest und sicher gewesen, was seinen Gegnern als das am meisten Fragwürdige an seiner Predigt erschien: daß die Verkündigung und das Erlebnis der Gnade Gottes den Menschen auch sittlich erneue und ihm das schenke, „was dem Gesetz unmöglich war, worin es schwach war wegen des Fleisches" Röm 8 3. Das ist ja der Einwurf, den Gesetzesreligion der Erlösung stets gemacht hat und macht: „Dann kann man ja in der Sünde beharren, damit die Gnade sich vervielfache!" Röm 6 1, oder gehässiger gefaßt: „Laßt uns sündigen; wir stehen ja nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade!" 6 15. In langen Ausführungen von großem Ernst hat Paulus solche unsinnigen und leichtfertigen Einwände widerlegt. Ihm stand ganz im Gegenteil fest, daß aus der erfahrenen Gnade Gottes heraus der Mensch gar nicht anders könne als das Gute tun. Wer mit Christus zusammengewachsen und mit ihm am Kreuz gestorben, der Sünde abgestorben ist, wird der nicht auch mit ihm in einem neuen Auferstehungsleben wandeln wollen, schon auf Erden in himmlischer Reinheit? Röm 6 2—11. Wenn einem der Geist Gottes geschenkt ist, kann man da noch dem Fleisch leben 8 12, dessen Gesinnung Haß gegen Gott und Tod ist? 8 7, und nicht nach dem Geist, dessen Art Leben und Frieden ist? 8 13 6. Nur wer vom Geist Gottes wirklich „getrieben" wird, ist ja ein Gotteskind 8 14. Der Erlöste ist nicht bloß „schuldig", nach dem Geiste zu leben, sondern es ist eine Tatsache, daß ein neues sittliches Leben in ihm angefangen hat. Wenn der Christus in einem Menschen lebt, ist der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber Leben, um der Gerechtigkeit willen 8 10. Das Bild vom Baum und den Früchten gebraucht Paulus wie Jesus, ja noch nachdrücklicher als Jesus: „Die *Frucht* des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Glaube (an den Menschen wie 1 Kor 13 7), Sanftmut, Enthaltsamkeit Gal 5 22. Das Gute wächst aus dem gerechtfertigten Menschen, aus dem Glauben, dem Christus, dem Geist, mit der Sicherheit des Natürlichen. Noch andere Bilder hat Paulus dafür. Wer losgekauft ist, ist frei; aber nur um einem anderen zu dienen, für den er gekauft ist: der Gerechtigkeit! Röm 6 18. Diese neue „Knechtschaft" (6 19 entschuldigt Paulus selbst das eigentlich unpassende Bild) ist nicht mehr eine Knechtschaft wie die alte, man

dient von Herzen 6 17 und mit Freuden: „Welche Frucht hattet ihr früher? Dinge, deren ihr euch nun schämt; denn ihr Ende ist der Tod. Jetzt aber frei geworden von der Sünde, Sklaven geworden für Gott, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, und das Ende ist ewiges Leben" 6 21 f. „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes" Röm 8 2. Es ist freilich seltsam, dies neue Leben wieder ein Gesetz zu nennen; um den Gegensatz zum alten Wesen ganz scharf auszudrücken, spricht Paulus so. An einen tertius usus legis im Sinne unserer protestantischen Theologie hat er nicht gedacht. In der Schroffheit des Ausdruckes für die Wirklichkeit eines neuen Lebens, die man nicht ableugnen darf (Bultmann), kann Paulus noch weiter gehen, am weitesten da, wo er sein eigenes Leben beschreibt: „Wenn ich das Evangelium verkündige, so habe ich nichts zu rühmen; denn *ein Zwang* liegt auf mir. Wehe mir, wenn ich es nicht täte!" 1 Kor 9 16. Darin drückt sich die Doppelseitigkeit des Ethos aus: es ist ein Müssen, ein *Nichtanderskönnen* und doch ein höchstes Glück und unmittelbar begleitet von dem Gefühl der *Freiheit:* man kann, was man nicht konnte, und man ist unabhängig von Dingen und Menschen. „Wie wir von Gott *gewürdigt* worden sind, betraut zu werden mit dem Evangelium, *so reden wir:* nicht um irrezuführen, nicht aus Unlauterkeit und List, nicht um Menschen zu gefallen, sondern dem Gott, der unsere Herzen prüft" Thess 2 3. Daher hat Paulus auch den Indikativ des sittlichen Lebens, der der sittlichen Erlösungsreligion eigentlich allein entspricht, so häufig. Sein Leben ist ein anderes geworden.

2. Zu dem einfachen Bekenntnis der Tatsache treten bei dem Apostel, der seinem inneren Leben so mannigfachen Ausdruck gibt, erklärende Andeutungen.

Aus dem Erlebnis der rechtfertigenden Gnade und Gemeinschaft Gottes wächst ein unbesiegliches Zutrauen auch zu seiner Fürsorge: Gott *wird* uns alles schenken Röm 8 32, alle Dinge *dienen* zu unserm Besten 8 28. Wer so in die Welt tritt, der erfährt, daß er viel mehr kann, als er geglaubt hat: „Gott wirkt das Wollen und das Wirken für eure gute Absicht", so bezeugt Paulus es Phil 2 13. Gott schenkt die „Fähigkeit" 2 Kor 3 5. Kraft in sittlichen Kämpfen gibt uns die Gewißheit: „*Gott* ist *getreu;* er läßt uns nicht versucht werden über unser Vermögen" 1 Kor 10 13. Ist doch der Zweifel der größte Feind des Könnens. „Gott kennt die

Seinen", das ist der letzte Gedanke, den Paulus hat. Dieses Erkanntsein von Gott ist dem Apostel immer mehr gewesen als seine Erkenntnis Gottes. „Wenn einer sich einbildet, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß, wenn aber einer Gott liebt, so — ist er von ihm erkannt" 1 Kor 8 2 f. „So erkennt er ihn", hat er sagen wollen; dann aber schnell das noch Höhere ausgesprochen. Von Gott gekannt sein, das ist Freudigkeit, Kraft und Halt im Leben Gal 4 9 2 Kor 6 9 1 Kor 4 4 14 38. Menschen voll Freude können leichter das Gute als Leute, die bloß auf das Gebot des „Du sollst" hin sich regen. „Weil er Erbarmen gefunden hat", wird Paulus „nicht müde" 2 Kor 4 1. Dankbare Freude ist der stärkste Lebenstrieb des neuen Willens. Wenn Paulus an die herrliche Gabe seines Apostolates denkt, wie sollte er da nicht viel Freimut haben! Er wird nicht wie Moses eine Decke über sein Angesicht legen, sondern kühn reden! 2 Kor 3 12 (§ 67).

Weiter: die irdischen Güter haben ihren Wert verloren, sie treten nicht mehr in der Gestalt der Sorge und Furcht oder als abstumpfender Besitz zwischen den Menschen und sein sittliches Wollen: „Ich habe gelernt, mit dem zufrieden zu sein, was ich habe. In jedes und alles bin ich ‚eingeweiht': Sattsein und Hungern, Ueberfluß und Mangel. Alles kann ich in dem, der mir Kraft gibt" Phil 4 11 f. Zumal im Hinblick auf die nun gewiß gewordenen ewigen Güter der Zukunft: „Ich erachte, daß die Leiden dieser Welt nichts bedeuten im Vergleich mit der Herrlichkeit, die sich über uns offenbaren wird" Röm 8 18. Auch die Todesfurcht, der letzte und größte Feind unseres sittlichen Lebens, ist vergangen. Paulus hat dem Tod oft ins Auge schauen müssen und bekennt ohne Pose und Heuchelei ebenso sein Erschauern vor dem Sterben — das Erschauern alles Lebenden vor seiner Zerstörung — wie die Freude, „aus dieser Behausung des Leibes auszuwandern und heimzukehren zu seinem Herrn". Ihm zu gefallen, wo er auch sei, ist ja sein einziger Wille 2 Kor 5 1—8. „*Mein Leben ist Christus und Sterben mir Gewinn*" Phil 1 21.

Endlich aber macht die Erlösung die Menschen zu Brüdern und wird ein Antrieb zu Demut und Liebe, zu Zartheit und Rücksicht. Alles Handeln gegen die Liebe trifft den „Bruder, um deswillen Christus gestorben ist" Röm 14 15, also den Herrn selber. Von da aus hat Paulus strenge Ansprüche an sich gestellt. Auf jede Freiheit zu verzichten gilt es, wenn der Bruder durch sie zu Gewissenlosigkeit und Abfall verführt werden könnte. „Wenn Speise mei-

nen Bruder in Gefahr bringt, will ich kein Fleisch essen in Ewigkeit" 1 Kor 8 13, vgl. Röm 14 21, auch 14 15.

3. Es kommt bei Paulus, wie bei Jesus, etwas anderes hinzu: *die Einheit und Verständlichkeit der sittlichen Forderung* gegenüber der unübersehbaren Masse der Gesetze. Gottes Wille ist das Gute; die höchste Gabe des Geistes, ohne die alles Tun wertlos ist, ist die Liebe 1 Kor 13. *Eine* Frucht des Geistes sind alle die vielen christlichen Tugenden, die aus dem heiligen Geiste wachsen Gal 5 22, vgl. Phil 1 11 4 17. *Ein* „Werk" des Lebens schafft der Mensch Gal 6 4 1 Kor 3 13 (1 Kor 9 1 16 10 Phil 2 30), nicht mehr tausend kleine, unsinnige Werke des Gesetzes; *ein* Werk, wie er selbst *ein* Werk Gottes ist Röm 14 20. Man kann wohl zunehmen und reich werden in diesem Werk des Herrn 1 Kor 15 58; aber es ist immer das eine gute Werk, das der, der es angefangen hat, auch vollenden wird Phil 1 6. Augenscheinlich ist das Wort Jesu von der Einheit des Gesetzes in dem Gebot der Liebe ganz entscheidend für Paulus geworden. Denn entgegen seiner sonstigen Lehre vom Gesetz sagt er Röm 13 8: „Die Liebe ist des Gesetzes Inhalt", und Gal 5 14 spricht er fast mit den Worten Jesu den Satz aus, daß das ganze Gesetz in dem einen Wort enthalten sei: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; Gal 6 2 sagt er geradezu: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz des Christus erfüllen", wobei hinzuzudenken ist: wenn ihr denn nun einmal ein Gesetz haben und erfüllen wollt! Auch Paulus hat niemals sittliche Ermahnungen geschrieben, ohne sie auf eine Grundforderung zurückzuführen, vgl. Röm 12 1—3 Gal 5 13 1 Thess 4 1 ff. u. ö. Und nie sind sie als ein neues Gesetz gemeint, sondern stets als Beispiele für die neue Gesinnung. Nur um den Korinthern zu zeigen, was alles in der Liebe beschlossen ist und wie sie zu ihrer Entfaltung die höchsten Kräfte des religiösen Lebens, die Fülle der „Geistesgaben" und der Geisteskraft braucht, hat er sie in Einzelzügen beschrieben 1 Kor 13 4—7. Im Galaterbrief, wo der Kampf um die religiöse Freiheit geht, hat er diesen Gedanken in seinem Gegensatz zu sittlicher Zügellosigkeit zum Einheitspunkt seiner Ermahnungen erhoben Gal 5 13. Und so überall. Darum rechnet er auch stets nicht bloß mit der sittlichen Ueberlieferung (die er natürlich auch gepflegt hat 1 Thess 4 1 u. ö.), sondern verlangt und verläßt sich darauf, daß ein jeder sein sittliches Gewissen, das im Erlebnis der Bekehrung neu geworden ist, pflege und verfeinere Röm 12 2. Vgl. Phil 1 9.

RBultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZnW 1924, leugnet mit KBarth, daß nach Paulus die Rechtfertigung zu neuer sittlicher Kraft führe, auch habe Paulus keine Wiedergeburtsmystik; der Gerechtfertigte bleibe ἀσεβής, beladen mit der Last seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auch des Imperativs. Die Antinomie zwischen ihm und dem Indikativ (vgl. den folgenden Paragraphen) sei eine echte, nicht psychologisch aufzulösende. Dagegen die angeführten Stellen und HWindisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ZnW 1924.

§ 55. Die Sünde des Christen und das Gericht.

ARitschl, De ira Dei 1859. — Pohlenz s. S. 11, c. — PWernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897. — Windisch s. S. 12, i. — EKühl, Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus 1904. — GPWetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 1912. S. auch S. 12, h.

1. Wenn die Sittlichkeit des Menschen auch die natürlich und notwendig erwachsende Frucht des Geistes ist, so hat Paulus die Christen doch *nicht* für *sündlos* gehalten. Dem widersprach die Wirklichkeit zu sehr; zu oft hat er mit der Sünde in seiner Gemeinde zu ringen. Er hat von dem Kampf des Fleisches gegen den heiligen Geist auch im Christen gewußt, Gal 5 17 ff. Er hat die *Reue* durchaus nicht bloß an den Anfang des Christenlebens gestellt, sondern auch mitten hinein als die einzige, und zwar gottgewollte Traurigkeit, die es da noch geben soll 2 Kor 7 9 f. Aber er ist — so oft das übersehen wird — der festen Ueberzeugung, daß die Christen um ihrer Sünde willen, auch wenn sie von Gott gerichtet werden, doch nie ihrer Seligkeit verlustig gehen. Sie werden nicht mit der Welt zum Tode verurteilt werden. Vielmehr schickt ihnen der Herr *jetzt* Krankheit und selbst den leiblichen Tod, damit sie ihre Züchtigung haben, dann aber gerettet werden 1 Kor 11 32. Und der Blutschänder wird dem Satan übergeben nur „zur Vernichtung des Fleisches", d. h. er soll an der Verfluchung sterben, wie andere am Segen der Apostel gesund werden; aber „sein Geist" soll gerettet werden 1 Kor 5 5, vgl. 2 Kor 2 11. Auch wer als Apostel „Stroh und Stoppeln" gebaut hat und sein Werk im Gerichtsfeuer vernichtet sieht, wird selber gerettet, wenn auch „wie aus dem Feuer" 1 Kor 3 12—15, und hinter die Drohrede, daß auch, wer das Sakrament genossen hat, verloren gehn kann, stellt Paulus sofort den Trost: „Gott läßt euch nicht versuchen über euer Vermögen" 1 Kor 10 13. Dem entspricht es ganz, daß der *Zorn Gottes* nach Paulus nie die Christen trifft.

Er hat seine Stelle in der Missionspredigt für die Unbekehrten 1 Thess 1 10 Röm 1 18 2 5 § 3 5. Er trifft die Juden 4 15 1 Thess 2 16 und die anderen Verstockten Röm 9 22, den ungerechten Feind Röm 12 19; die Christen dagegen ausdrücklich nicht Röm 5 9 1 Thess 5 9 (Röm 13 4 ist eine halbe Ausnahme). Gewiß ist es ein Erbstück aus der Gesetzesreligion, aus der Vergeltungsreligion der Propheten, wenn Paulus überhaupt vom Zorne Gottes spricht; seiner christlichen Frömmigkeit entspricht nur der Gott, der einer sündigen Menschheit, die ihn haßt, seine Boten sendet mit dem Ruf: „Lasset Euch versöhnen mit Gott!“ 2 Kor 5 20. Doch offenbart sich der Zorn Gottes über die gottlose und sündige Menschheit ohne Christus Röm 1 f., aber nie über die Christen. Sie sind gerettet Röm 1 17.

2. Freilich bei aller Klarheit und Entschiedenheit über das Heil der Gläubigen ist Paulus auch hier kein ausgeklügelt Buch. Auch er hat die *Drohung* mit dem *Gericht*, er hat auch die *Lockung* mit der *Belohnung* angewandt, um seine Gemeinden bei sittlichem Leben zu halten. Er beginnt z. B. Röm 12 seine Mahnungen in klarer Ableitung aus der Gnade Gottes. Er zeigt, wie die Dankbarkeit uns zum Opfer des Leibes und zur inneren Erneuerung, dem einzig vernünftigen Gottesdienst, bringen muß — und schließt das Ganze doch mit einem Hinweis auf den Tag des Herrn 13 12 und den Richterstuhl Gottes 14 10 ff. Aehnlich wird im Galaterbrief die Sittlichkeit zuerst mit knappen, treffenden Worten aus den religiösen Gaben Freiheit und Geist abgeleitet 5 1 13, aber dann heißt es doch wiederum am Schluß des Ganzen: „Irret Euch nicht, Gott läßt sein nicht spotten: Was der Mensch sät, das wird er ernten!“ 6 7—10. So hat Paulus auch manchmal das Verharren im Guten zur Bedingung der Rettung gemacht Röm 11 22 Röm 8 17 und damit einen später immer stärker werdenden Gedanken ausgesprochen, der die Erlösungsreligion wieder leise der Vergeltungsreligion annähert (vgl. § 52, 4).

Doch sind solche Stellen selten. Im Römerbrief findet sich in der Darstellung der Lehre keine einzige. Paulus hätte ja im 6. oder 8. Kapitel gegen die Einrede der Gegner, daß er mit seiner Gnadenlehre die Sittlichkeit entwurzele, sagen können: Ich lasse die alte Gerichtserwartung im vollen Umfange bestehen, wie kann man mir Leichtsinn gegen die Sünde vorwerfen! Er hat es nicht getan, sondern den ungleich schwierigeren Versuch gemacht, seinen Gegnern aus der sittlichen Erlösungsreligion zu beweisen,

daß sittlicher Ernst durch seine Gnadenpredigt besser als durch ihre Betonung des Gesetzes und seiner Strafandrohung gesichert werde. Ueberdies haben stets gewisse Gewohnheiten oder besondere Umstände die Drohung oder Verheißung hervorgerufen. Die angeführten Stellen des Römer- und Galaterbriefs entsprechen der jüdischen Gewohnheit, am Schluß sittlicher Ermahnungen mit Drohung und Verheißung zu arbeiten, wovon das Deuteronomium das grundlegende Beispiel ist. Röm 14 10 ist der Gedanke an Gottes Gericht durch das Richten der Brüder angeschlagen, ähnlich in 1 Kor 4 3 ff. In Röm 13 2 schreibt Paulus noch dem ganzen Zusammenhang entsprechend besonders scharf, wie er ja auch hier andrerseits die Obrigkeit übertrieben lobt. In Gal 5 21 und 1 Kor 6 9 hat die Gewohnheit gewirkt, Lasterkataloge und Tugendlisten durch Drohung und Verheißung zu schließen. Sonst sind es meist besonders schlimme Sünden, die seinen Ingrimm erregen und seine Drohung hervorrufen: „Wer den Tempel Gottes zerstört, den wird Gott zerstören!“ 1 Kor 3 17. Wo sich's um Rechtsübervorteilung handelt, heißt es mit Ps 94 2: „Gott ist der Rächer, Bestrafer all dieser Dinge“ 1 Thess 4 6. Beim Geben für die Kollekte knüpft Paulus an den Erfahrungssatz an: „Wer spärlich sät, wird spärlich ernten“ und bringt den auch dem Lk geläufigen Ausgleichsgedanken 2 Kor 9 6 8 14 f. Besonders scharf ist der Satz 2 Kor 11 15 gegen die Teufelsdiener, die sich als Diener der Gerechtigkeit ausgeben: Gott wird ihnen vergelten nach ihren Werken! Geradezu unchristlich und ungerecht gegen sich selbst ist er mit der in der Hitze des Kampfes gefallenen Behauptung 1 Kor 15 32, daß Christen das Gute nicht täten, wenn sie nicht den Lohn des ewigen Lebens erstrebten.

Das geht doch weit über den öfter anklingenden Gedanken hinaus, daß die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit auch ein Antrieb zur Treue im Leid Röm 8 17 und zum Feststehen in dem Herrn sei Phil 4 1, vgl. 3 21, § 57, 2. Sonst spricht Paulus meist bloß die Hoffnung oder die Bitte an Gott aus, daß seine Gemeinden am Tage Christi rein und untadelig dastehen möchten 1 Kor 1 2 Phil 1 6 10 1 Thess 5 23. Es ist endlich bezeichnend, wie selten der Lohngedanke bei Paulus geradezu ausgesprochen ist, nur 1 Kor 3 8 14 Röm 6 23.

Man wird diese Stellen kaum noch wesentlich vermehren können. Viel öfter und an den entscheidenden Stellen steht Paulus fest in der sittlichen Erlösungsreligion.

3. Endlich finden sich auch bei Paulus *Umbiegungen und Durchbrechungen der Vergeltungsgedanken* wie bei Jesus. Daß man Gott mit seinem Tun „gefallen will“ oder „das Gottgefällige tun“ will

Röm 8 8 12 1 3 14 18 1 Thess 2 4 4 1 opp. 2 15, von Paulus auch auf den Herrn übertragen 2 Kor 5 9 1 Kor 7 32, bedeutet, wenn die Formel auch schon jüdisch sein mag, im Zusammenhang mit Erlösungsgedanken eine Verinnerlichung des Lohngedankens, welche die sittliche Erlösungsreligion geradezu ausdrücken kann. Geht hier die Vertiefung vom Gottesgedanken aus und von dem Wunsch, Gott gleichsam eine Freude zu machen, so kann ein andermal der Lohn oder die Strafe als natürlich wachsende Frucht des Tuns erscheinen und dadurch der Vergeltungsgedanke seine Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit fast ganz verlieren Gal 6 7—10. Noch anders ist die Vertiefung in Röm 13 11—14, wo das Bild vom kommenden Tag des Herrn zur Mahnung wird: Die Stunde ist da, vom Schlaf aufzustehen, der Morgen graut!

§ 56. Die Menschheitsreligion und die Ekklesia Gottes.

Literatur S. 12, k. — TrSchmidt, Der Leib Christi 1919.

1. Die neue Religion ist als sittliche Erlösungsreligion Menschheitsreligion. Die völkischen und gesellschaftlichen Unterschiede, die in der alten Welt auch die Religionen auseinanderrissen, sind in der Religion der Gnade verschwunden. Es gibt für alle nur ein Heil und denselben Weg zum Heil. Es ist wichtig zu beobachten, daß der Römerbrief die doppelte Absicht verfolgt, gegenüber dem Gesetz die sittliche Erlösungsreligion als die Ordnung Gottes festzustellen und die Bestimmung des Heils für alle Menschen sicher in ihr zu begründen. Der „Heiden"apostel 1 5 14 entwickelt sein Thema: das Evangelium eine Gotteskraft zur Rettung für alle, für den Juden *und* für den Griechen, weil in ihm Gottesgerechtigkeit offenbar wird 1 16 f. Als *Gottes*gerechtigkeit ist die neue Religion für alle bestimmt. Das wird nun Abschnitt für Abschnitt bewiesen. Das Gericht Gottes droht dem Juden erstlich — so sagt Paulus mit feiner Beziehung auf 1 16 — und dem Griechen 2 9 f.: „Alle die ohne Gesetz gesündigt haben, werden ohne Gesetz auch umkommen, und die ‚im Gesetz' gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden." Freilich haben auch die Heiden ihr Gesetz, wenn man genau zusieht, nämlich im Gewissen 2 12—16. Gesündigt haben alle: Juden und Hellenen 3 9, es ist da „kein Unterschied" 3 22 f. Danach wird in Kapitel 4 die Verheißung an Abraham: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt" Gen 17 5 stark betont, und die Völker werden auf die Hei-

den gedeutet. Die Adam-Christusgedanken des 5. Kapitels schließen die Erörterungen ebenso menschheitumspannend ab, wie sie allgemein menschlich angefangen haben. So hat die Gedankenführung immer die zwei Seiten: die neue Religion ist *Gnadenreligion und Menschheitsreligion*. Gerne kommt Paulus auch sonst auf diesen seinen Hauptsatz zurück. Gott will auch die Heiden rechtfertigen aus Glauben, das sah die Schrift voraus, und deshalb hat sie gesagt: „In dir, Abraham, werden gesegnet alle Völker" Gal 3 8 14; und eben um das deutlich zu machen, um den *Heiden* das Heil zu erwerben, ist Christus als Fluch gestorben 3 14. Die Heiden haben denn auch tatsächlich die Glaubensgerechtigkeit „ergriffen", mehr als die Juden Röm 9 30 9 24. Es ist auch da „kein Unterschied" zwischen Juden und Heiden: derselbe Herr ist aller Herr und gießt den Reichtum seiner Gnade aus über alle, die ihn anrufen Röm 10 12. Darum hat Gott ihn zum Heidenapostel gemacht Röm 1 5 14 15 9 16 Gal 1 16 2 2 1 Thess 2 16 1 Kor 9 20 f.; und gerade aus seiner Berufung ist es gewiß, daß Gott die Heiden retten will; denn er hat den Heidenapostolat des Paulus ebenso „gewirkt" wie den Judenapostolat des Petrus Gal 2 8 f. Man sieht aus diesen Wendungen, die die ganze Gnadenlehre noch einmal enthalten, wie genau Paulus die Bestimmung der neuen Religion für die ganze Menschheit mit ihrem Wesen in Verbindung gebracht hat. Ein einziges Mal hat er sie anders begründet, nämlich aus dem Monotheismus an sich. Röm 3 29 sagt er: „Oder ist Gott allein der Juden Gott? Gewiß auch der Heiden! Wenn wirklich *Einer* Gott ist! Und er wird rechtfertigen die Beschneidung aus Glauben und die Vorhaut durch den Glauben!"

2. Wie Paulus zuerst das Christentum als neue Religion, als die Religion der Gnade und des Glaubens und darum als Menschheitssache erkannt hat, so gewinnt ihm auch die neue Gemeinschaft, in der sie sichtbar wird, die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* eine erhöhte Bedeutung. Zwar gebraucht er das Wort noch in seiner Urbedeutung der von Gott gerufenen Volksgemeinde, ja er verwendet es noch nach ältestem Gebrauch für die Gemeinde in Jerusalem 1 Kor 15 9 Gal 1 13 Phil 3 6, überträgt es von da auch auf andere Gemeinden und spricht selbst im Plural von den Gemeinden (Gottes) in Galatien Gal 1 2 22 und sonstwo. Bedeutsam aber ist, daß er diese Gottesgemeinde oder dieses Gottesvolk als *ein Drittes* den Juden und den Hellenen gegenüberstellt 1 Kor 10 32, aber auch 11 22 und 12 28.

Sein Kirchenbegriff vollendet sich endlich darin, daß er diese neue Menschheit nicht mehr als eine Summe von Einzelnen sieht, sondern als *eine mystische und sakramentale Einheit.* Den Uebergang vom Individualismus der Glaubensreligion zu dem Einheitsgedanken der sakramentalen zeigt in klassischer Weise Gal 3 26 ff.: alle Einzelnen sind Söhne Gottes durch den Glauben— haben Christus angezogen in der Taufe — sind darum alle (Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib) „*Einer*" in Christus Jesus. Seit Einführung der Sakramente muß die Christenheit schon ähnlich empfunden haben; aber nun wird das alles groß und klar ausgesprochen und steigert das Selbstbewußtsein der Kirche und das Gefühl ihrer heiligen Würde aufs stärkste. Sie ist der Leib des Christus 1 Kor 12 22—31 Röm 12 4—8. Gewiß ist der Vergleich der Gemeinschaft mit einem Leib dem ganzen Altertum geläufig und die Forderung, daß ein Glied dem anderen helfen müsse, wenn es um alle gut stehen soll, nichts Neues. Aber die Ekklesia ist etwas viel Höheres als alle anderen Gemeinschaften: eine Einheit, die aus der Welt herausgehoben, von den geheimnisvollen Kräften des Geistes Gottes durchwaltet und übernatürlich begabt wird 1 Kor 12 4 ff 28, ja noch mehr: der in der Welt erscheinende Christus selbst 1 Kor 12 12. „Wie der Leib ein Ganzes ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, so viele sie sind, den einen Leib bilden, *so auch der Christus!*" Dieses Bewußtsein hat jener ersten Zeit eine ungeheure Kraft gegeben, auch dem neuen Ethos zu leben, das allein diesem ins Sakramentale gesteigerten Einheitsgedanken entsprach (§ 70).

Fünftes Kapitel.

Die neue Welt.

Der erlöste Mensch erlebt eine neue Welt. Auch ihn trifft noch das *Leiden;* aber er hat es überwunden: „Wir haben allenthalben Trübsal; aber wir ängsten uns nicht. Uns ist bange; aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um. Wir tragen nun allezeit das Todesleiden Jesu an unserm Leib, damit auch das Leben Jesu an unserm Leib offenbart werde" 2 Kor 4 8 ff. Gewiß sieht auch er noch die *Mächte des Todes und der Sünde* in der Welt sich auswirken; aber er erlebt in der Erstlingsgabe des Heiligen Geistes und im Wirken des Christus himm-

lische Mächte sieghaft auf der Erde. Die *Heilsgüter* sind in Wirklichkeit als Kräfte des Friedens und der Freude, der Freiheit und der Herrlichkeit schon da und überstrahlen die Dunkelheit der Welt. Endlich *verblassen* alle *die Güter der Erde*, die den Menschen so unruhig umtreiben, vor der Güte und Treue, wie sie vom Kreuze Christi ausstrahlen. Das alles läßt den Erlösten mitten in der alten Welt des Leidens, der Vergänglichkeit und Sünde den *Anbruch der neuen Welt* erleben.

§ 57. Die Ueberwindung des Leidens.

OSchmitz, Der Begriff δύναμις bei Paulus, FD.

1. Auch des Paulus Christentum ist *nicht Stoizismus*. Er hat nicht bloß geboten, sich zu freuen mit den Fröhlichen und zu weinen mit den Weinenden Röm 12 15 f. — und nicht bloß einige wenige, mehr anstandshalber vergossene Tränen, wie sie auch Seneka zuläßt —; er hat sich auch selber weder zur Freudenlosigkeit versteinert, noch der Tränen geschämt 2 Kor 2 4 Röm 9 2 Phil 3 18. Er hat seine Angst vor dem Sterben ebenso ehrlich bekannt 2 Kor 5 2 wie die Sorge für seine Gemeinden, wenn sein „Fleisch" keine Ruhe hatte, sondern überall Trübsal auf ihn eindrang: von außen Kämpfe und von innen Furcht 2 Kor 7 5. Er glaubte, daß Gottes freundliche Fügung ihn hier und da führe, damit er nicht Trauer über Trauer, Kummer über Kummer habe Phil 2 27, und hat es seinen Korinthern nicht verdacht, sondern empfohlen, dem Unglück möglichst wenig Angriffsfläche zu bieten 1 Kor 7 28 ff., 2 Kor 2 2 f. — er, der doch gewiß nicht feige war. Er läßt Gnade für Recht ergehen, um des Friedens willen 2 Kor 2 6 ff. Nicht stoische Unerschütterlichkeit ist also sein Christentum. Doch hat Paulus auch Gedanken, wie sie die Stoa an das Leiden heranbringt, ausgesprochen, wenn er sagt, daß aus dem Leiden die Geduld (ὑπομονή) wächst, das Tragenkönnen, jene große Tugend, die überhaupt erst ein volles Lebenswerk dem Menschen ermöglicht Röm 2 7 2 Kor 12 12.

2. Auch die Gedanken der *eschatologischen Erlösungsreligion* über das Leiden hat Paulus aus dem frommen Glauben seines Volkes übernommen, nämlich die Zuversicht, daß die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der künftigen Herrlichkeit Röm 8 18 2 Kor 4 17, vgl. 1 Kor 7 30 f. Aber Paulus braucht nicht mehr, wie die Apokalyptik, die Zeichen der Zeit zu prüfen und

auf das Seufzen und die Wehen der Schöpfung zu achten, um zu glauben, daß die Zeit nahe sei, da die herrliche Freiheit der Kinder Gottes sich offenbaren werde Röm 8 19–21. Gewiß auch er kann noch sagen: eine Hoffnung ist unsere Rettung, und darum ein Vertrauen auf eine noch unsichtbare Welt Röm 8 24 f. Aber der Christ hat doch mehr, hat einen *Bürgen*, den Geist, der mit unaussprechlichen Seufzern Gott anfleht um die Dinge, um die wir nicht einmal wirklich zu beten vermögen, weil wir nichts wissen von ihrem Wie 8 26 f., die Dinge, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat 1 Kor 2 9, das *Unterpfand* für die Herrlichkeit der kommenden Welt, das „Angeld" auf sie 2 Kor 1 22 5 5, ihr „Anbruch" ἀπαρχή Röm 8 23.

Eine Einzelheit: Paulus hat auch einmal in dieser Weise die Frage nach dem Sterben lieber Angehöriger mitbehandelt: 1 Thess 4 13—18, damit „sie sich nicht betrüben sollten wie die anderen, die keine Hoffnung haben". Er sagt nicht geradezu: es gibt ein Wiedersehen, aber er meint es.

3. Viel mehr im Vordergrund steht aber die Freude des Apostels über die *Kraft*, die sich *trotz seiner Leiden*, ja mitten in Leid und Krankheit an ihm und durch ihn auswirkt an den Gemeinden, die überall zu so kräftigem Leben erwachten 2 Kor 4 7—12 (S. 245), vgl. 13 4 Gal 6 17. Darum auch jene „Antwort" des Herrn auf sein Gebet: „Laß dir an meiner Gnade genügen, meine Kraft zeigt sich in ihrer Fülle gerade in der Krankheit" 2 Kor 12 9. Kein Wunder, wenn aus dieser Fülle der Kraft, die ihn trieb, „eben gequält und übel behandelt in Philippi", sogleich in Thessalonich die Predigt fortzusetzen 1 Thess 2 2, wiederum Kraft und Freudigkeit erwuchsen: „Ihr seid meine Nachfolger geworden und die des Herrn, da ihr das Wort aufnahmt unter viel Bedrängnis mit Freude des heiligen Geistes" 1 6.

4. So wird sein Leiden *Dienst* Phil 1 12—14. Man sah ihm wirklich an, daß kein anderes Wollen mehr in ihm lebte, als daß allezeit Christus verherrlicht würde durch seinen Leib, sei's im Leben, sei's durch Sterben Phil 1 20. „Wenn ich als Opfer sterben muß im Dienst für euren Glauben, freue ich mich" 2 17. Ein Mann, der so das Leid überwunden hat, darf auch anderen sagen: „Euch ist *geschenkt*, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden!" 1 29 f. Leiden ist also *Dienst* — wie es Jesus einst gefunden hatte, so fand es auch Paulus. Dienst für die andern und Dienst für den Herrn. Für ihn leidet man Phil 1 29, und seine Leiden strömen reichlich über auf die Christen; freilich ebenso auch der

Trost, den er schenken kann 2 Kor 1 5. Endlich: wer gelitten hat, kann *trösten* — diese tiefe Erkenntnis, daß das Beste, was Liebe geben kann, nur aus eigenem Leide geboren wird, hat Paulus wundervoll im Dankgebet ausgesprochen, als er nach den furchtbaren Tagen von Ephesus wieder an seine Korinther schrieb 2 Kor 1 4.

5. Uebersieht man die Fülle dieser Erfahrungen, so versteht man, wie Paulus sagen kann: „Wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld wirkt, die Geduld aber Erprobung, die Erprobung aber Hoffnung" — sie festigt die Hoffnung, gibt erst eine Hoffnung, die diesen Namen verdient —, „die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden" Röm 5 3 ff. Freilich trifft das nur zu bei Menschen, die Gottes Liebe im innersten Grunde ihres Lebens „durch den heiligen Geist" als festen Besitz haben 5 5; nur ihnen wird das Leid so zur Kraft. Sie fühlen selbst in der Todesgefahr, daß Gott sie nun ganz in seine Arme ziehen will, da er ihnen jeden anderen Gegenstand des Vertrauens raubt und nur er ihnen bleibt, der Gott, der die Toten auferweckt 2 Kor 1 9. Darum hat er uns auch den gebrechlichen Körper gegeben, sagt Paulus: den Schatz seiner Herrlichkeit in irdenen Gefäßen, damit wir erfahren sollten, daß die Fülle der Kraft aus Gott stamme und nicht aus uns 2 Kor 4 7. Das ist das Aeußerste, was ein Mensch sagen kann. Nur die Frömmigkeit, die allein aus Gott und seiner Liebe lebt, kann solches glauben. Für die Frömmigkeit der Gesetzesreligion ist der Gedanke, daß Gott ein Leiden absichtlich schicke, der Untergang; Hiob ist des Zeuge. So wächst hier schließlich aus der sittlichen Erlösungsreligion ein Vorsehungsglaube, wie ihn in dieser Wärme und Kraft auch die Stoa nicht erreicht hat, weil ihr Gott schließlich doch die Natur ist, nicht jene Liebe, die aus dem Menschen eine neue Schöpfung gemacht hat, und weil ihr der Gedanke des Leidens als eines Dienstes für die Brüder fehlt.

§ 58. Die Umwertung der Werte.

AHarnack, Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (1 Kor 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung, SBBA 1911, 7; SBBA 1915 u. Preuß. Jahrbücher 1916 — Reitzenstein s. § 71 und NGGW 1916. — Elehmann und AFridrichsen, 1 Kor 13 eine stoisch-christliche Diatribe, StKr 1922 S. 15 ff. Als Ganzes verfehlt, aber interessante Aufzeigung eines irgendwie benutzten Liedschemas (vgl. Luther und das Volkslied).

1. Ebenso wesentlich und erlösend wie die Ueberwindung des Leidens ist die neue Einschätzung der Güter, deren Inbegriff das herkömmliche Glück des Menschen ausmacht, *Reichtum, Macht, Vornehmheit, Schönheit* und *Bildung*. Ewig gültig ist, wie Paulus in 1 Kor 1—4 diese in den Augen „der Welt" höchsten Werte — abgesehen von der Schönheit, das mag für den Juden bezeichnend sein — zusammengestellt und verworfen hat. Gottes Wertung ist anders: „Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Edelgeborene, sondern was töricht ist in den Augen der Welt, hat Gott erwählt, um die Gebildeten zu beschämen, und was schwach ist in den Augen der Welt, hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen, und das Unvornehme und Verachtete hat Gott erwählt" 1 Kor 1 26 ff. Noch gewaltiger als durch seine Erwählung spricht Gott durch die Tatsache des Kreuzes: seinen eigenen Sohn hat Gott den Verbrechertod am Galgen sterben, hat er zum „Fluch" werden lassen, um die Menschen zu retten — auch zu retten von ihrem Wahn, daß Schönheit, Reichtum, Vornehmheit, Macht die Maßstäbe menschlicher und göttlicher Größe seien. Ein Aergernis den Juden, den Heiden eine Torheit, den Erlösten Gottes-Kraft und Gottes-Weisheit: so ragt das Kreuz am Weg der Menschheit: 1 Kor 1 23 f. Seitdem Paulus das erkannt hatte, ist ihm die Welt gekreuzigt und er der Welt Gal 6 14. Von hier aus hat er den Begriff der „*Welt*", den auch Judentum und hellenistische Frömmigkeit schon mit pessimistischem Klang geprägt hatten, zum verabscheuten Inbegriff aller *aristokratischen* Werte der Antike fortgebildet. Sie sind die Ursache ihrer Sünde wie ihrer Traurigkeit 2 Kor 7 10, die nichts ist als Aerger wegen gekränkter Ehre und enttäuschten Glücksstrebens. Paulus hat auch das Höchste, was die griechische Welt hervorgebracht hat, ihre Philosophie für Torheit in Gottes Augen erklärt 1 Kor 1 20 3 19, weil diese Weisheit ihn nicht erkannt habe und die Menschen abhalte, die göttliche Torheit des Kreuzes zu verstehen. Daran bleibt wahr, daß selbst die edelste Ethik der alten Welt ihre Tugend als Vornehmheit der Gesinnung und als Bildung empfahl und den Menschen anleitete, ex aequo deos, ex superiore loco homines zu sehen. Paulus hat hier mit wenigen Worten das Ganze umfaßt und gerichtet, auch Plato und die Stoa, und dadurch den Menschen von allen diesen Dingen erlöst.

2. Welches ist der neue Wert, der diesen alten Werten gegen-

übergestellt wird? Nicht, wie moderne sozialdemokratische „Wissenschaft" behauptet, der Wert des Proletariers für die Menschheit; nicht aus dem Haß der Unterworfenen heraus, wie Nietzsche meint, hat Paulus die aristokratischen Werte gestürzt: Es ist einzig und allein die *Güte* des Menschen, die opfernde Liebe, die sich im Kreuz verkörpert, oder die Treue, wie er nachher sagt 1 Kor 3 19—4 2.

3. Auch über die *Ehre* hat Paulus dasselbe wesentliche Urteil. Er sucht nicht bei Menschen die Ehre 1 Thess 2 6 4, sondern bei Gott, und weiß gewiß, daß Gottes Urteil ein anderes sein kann, nein ist, als das der Menschen. Besonders da, wo ihm selber die Ehre abgeschnitten ward, hat er den Gedanken sehr kräftig ausgedrückt 2 Kor 6 8 f. und sich auf sein Gewissen gestellt. In 1 Kor 4 4 ist ihm aber nicht einmal das ein sicherer Maßstab: „Ich bin mir zwar keiner Verfehlung bewußt, aber deshalb nicht gerecht gesprochen; mein Richter ist der Herr."

4. Auch die Umwertung einer anderen Gruppe von alten Werten bringt die neue Religion: der *nationalen Werte*. Paulus hat nicht nur, wie wir gesehen haben, den Gedanken, daß in Christus kein Unterschied ist zwischen Juden und Griechen, Barbaren und Hellenen, zur Grundlage seiner ganzen Lebensarbeit gemacht, sondern auch für sich die Folgerungen gezogen, und, was ihm vorher Gewinn dünkte, für Verlust geachtet, um Christus zu gewinnen Phil 3 9.

5. Paulus geht aber noch weiter. Er findet den Feind auch im eigenen Lager. War es doch gerade die Schätzung, die Ueberschätzung *religiös-aristokratischer* Werte, was ihm Gelegenheit zu seinen Ausführungen 1 Kor 1—4 gab. Die vorchristlichen Religionen haben, entsprechend der polytheistischen Stufe, solche religiöse Aristokratie als berechtigt angesehen, Priester, Propheten und Gottesmänner aller Art, oft im Bunde, oft im Kampfe mit den anderen Aristokraten, denen des Staats- und Gesellschaftslebens. Eine Aristokratie der Priester, eine Hierarchie ist im Urchristentum so ausgeschlossen gewesen, daß man nicht einmal an sie dachte. Wohl aber spielte das Führertum der Geistesträger (*πνευματικοί*), der Apostel, Propheten und Lehrer, eine große Rolle in den Gemeinden. Insonderheit wurden die Zungenredner angestaunt und gefeiert, ja geradezu als „die Träger" des heiligen Geistes gewertet. Da hat Paulus in 1 Kor 12—14 im Gegensatz gegen die Stellung seiner ganzen Zeit, die

in diesen enthusiastisch-okkulten Vorgängen die höchste Gabe der Gottheit sah, und obwohl er selber „mehr als alle mit Zungen redete", klar und groß die einzige Wertung, die das Christentum zuläßt, aufgerichtet: die Liebe. Menschen- und Engelsprache, Weissagung und (okkulte) Erkenntnis, wundertuender Glaube — alles ist nichts ohne die Liebe. Selbst das Martyrium für die Religion und die Hingabe des ganzen Vermögens sind nichts, wenn sie nicht aus der Liebe kommen, die nichts für sich sucht, auch kein Heldentum und keine Ehre 1 Kor 13 1—4. Wenn Paulus die Geistesgaben in eine Reihe bringt, dann geht er nicht, wie man es allgemein tat, von ihrer Wunderbarkeit aus und steigt von da hinab zu dem, was jeder Christ hat, sondern er fragt nach ihrer Kraft, den Bruder zu erbauen, ihm innerlich zu helfen, ihn sittlich zu stärken 14 12—14. Ueberall stellt er die neuen Werte oder besser den einzigen Wert, den das Christentum kennt, mit Entschlossenheit den alten aristokratischen Werten entgegen, selbst da, wo diese verkappt als Güter der Religion auftreten. Es war ganz falsch, wenn man neuerdings versucht hat, von des Paulus Selbstbewußtsein als Pneumatiker (§ 61, 1) ausgehend, ihn nach dem Bild des „Uebermenschen" darzustellen. So waren jene Gnostiker und „Freien", *die er bekämpft.* Ebensowenig ist die in 1 Kor 13 gepriesene Liebe die mystische Gottesliebe. Sie ist die einfache Menschenliebe, die alles trägt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet (13 7).

6. Dennoch wären unsere Ausführungen unvollständig, wenn verschwiegen würde, daß auch Paulus die alten Werte noch nicht ganz überwunden hat. Ebenso, wie er einmal nach jüdischer Weise die Rache und Vergeltung auf Gott und in die Zukunft verschoben Röm 12 19, also nicht innerlich überwunden hat, so hat er auch die Ehre, auf die er bei den Menschen verzichtete, doch wieder bei Gott gesucht und den Ruhm, den er von Menschen nicht wollte 1 Kor 1 31 3 21, doch von Gott ersehnt 1 Kor 9 15 ff. Und wenn ihm auch alle Zungenrede „ohne Liebe" und in der Gemeinde ohne Auslegung „nichts" ist, so hat er sich doch durch sie und alle seine wunderbaren Erlebnisse von Gott ausgezeichnet empfunden: „Ich danke Gott, daß ich mehr als ihr alle mit Zungen rede" 1 Kor 14 18. Das zeigt, daß auch Paulus in seinem sittlichen Urteil noch nicht ganz „die Welt" überwunden hat. Aber es ist wohl zu beachten, daß es doch ein anderes ist, ob man auf eine unsichtbare und kommende Welt

sein Verlangen nach solchen Werten setzt, auf eine Welt, die einem nur gewiß werden kann, weil das neue Gute über das alte Herz völlig gesiegt hat, oder ob man in dieser Welt und unter Menschen nach greifbaren Werten verlangt. Einmal hat Paulus aber auch das Letzte gesagt, wozu die Liebe treiben kann: „Ich möchte von Christus verbannt sein" — also sein ewiges Heil hat er dransetzen wollen —, „wenn ich meine Brüder nach dem Fleisch, die Israeliten, retten könnte" Röm 9 3. Man kann endlich fragen, ob nicht seine Unterscheidung von Starken und Schwachen im Glauben 1 Kor 8 Röm 14 f. u. ö., von Kindlichen und Vollkommenen = Reifen 1 Kor 2 6 3 1 f. wieder Stufen und damit aristokratische Werte ins Christentum eintrage. Aber dagegen ist zu sagen, daß er die Reife gemessen hat an Güte und Einigkeit und daß er die Unterschiede zwischen Starken und Schwachen zu überbrücken geboten hat durch die Liebe, die die Freiheit opfert und den Bruder nicht richtet.

§ 59. Der gegenwärtige Besitz der Heilsgüter.

Literatur S. 218. — JWeiss, WLütgert vor § 54. Titius s. S. 11, a — Schmitz S. 240.

1. Im Licht all dieser Erlebnisse wird das Heil schon in dieser Welt Wirklichkeit, wird die Hoffnung schon weithin Gegenwart. Gewiß das Unsichtbare, das Vollkommene wird sich erst noch ereignen. Auch viel Herrliches, das der Erlöste jetzt hat, ist Stückwerk 1 Kor 13 9 f. Aber das Wesentliche ist schon da und bleibt: Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei 1 Kor 13 13. Auch andere Himmelsgüter, all die, um deren Erlangung der Mensch und die Kreatur so sehnsüchtig seufzen Röm 8 19—26 und der Mensch so inbrünstig nach Gerechtigkeit strebt, sie sind mit dem Geist und dem Christus da. Nicht nur das Leid ist überwunden, die Welt in ihren falschen Gütern erkannt und umgewertet: auch Friede und Freude, Freiheit und Herrlichkeit sind schon angebrochen in den Herzen. Das ist nicht Lehre, das ist Leben, Wirklichkeit.

Wer sich vor Gott aus Gnade gerechtfertigt weiß, der hat *Frieden* mit Gott Röm 5 1, denn aller Haß gegen Gott und alles Mißtrauen ist aus seinem Herzen geschwunden Röm 8 6. So ist der Friede eine Frucht des Heiligen Geistes Röm 8 6 Gal 5 22. Herrlich hat Paulus (freilich in der Form des Wunsches) einmal beschrieben, wie dieser Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft fassen kann, im Erlösten lebt und leben soll und wie er von ihm ausstrahlen soll auf alles, was mühselig und beladen ist rings umher Phil 4 4—7.

Die *Freude* ist die gesteigerte Empfindung dieses seligen Friedens Phil 4 4 Gal 5 22 Röm 14 17. Das Wort vom Kreuz ist eine frohe Botschaft: „Evangelium" ist recht eigentlich ein Pauluswort. Gerade diejenigen seiner Briefe, die in der schlimmsten Lage geschrieben sind, klingen wieder von Aufforderungen zur Freude. So macht Paulus an sich sein Wort von den Aposteln wahr: „Sie scheinen betrübt und sind doch immer fröhlich" 2 Kor 6 10. Ebenso soll's bei allen sein: 1 Thess 5 16 2 Kor 13 11 Phil 3 1. Selbst wenn sein Blut als Spende ausgegossen wird, will er sich doch freuen und wünscht er freudige Augen, die solche Opfer sehen Phil 2 17 f. So sehr ist das Christentum Freude, daß Paulus sich nennt: nicht Herr eures Glaubens, sondern Mitarbeiter an eurer Freude 2 Kor 1 24.

Friede und Freude wachsen aus dem Gefühl der *Freiheit*. Der Christ ist frei von allen knechtenden Mächten, auch von den furchtbarsten: Gesetz, Sünde, Fleisch und Tod Gal 2 4 2 Kor 3 17 Röm 7 3 1 Kor 10 29. Das ist Paulus so sehr das Wesentliche, daß er die Christen gerade als die Freien für die echten Kinder Abrahams erklärt, die dem Gesetz versklavten Juden für die Kinder der Sklavin, die Hagarsöhne, Ismael Gal 4 22—31. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" 2 Kor 3 17. Diese Freiheit ist so viel wert, daß die Unfreiheit des Sklaven ihr gegenüber nicht in Betracht kommt 1 Kor 7 21 f. Gal 3 28. Der Christ darf sich dies Gut unter keinem Druck und keiner „Bezauberung" wieder nehmen lassen Gal 5 1 3 1. Er kann nur aus Liebe für den Bruder auf ihre Betätigung im einzelnen einmal verzichten Röm 14 1 Kor 8.

In all dem hat Paulus auch schon die himmlische *Herrlichkeit* gespürt. Er lebt nicht nur in der Hoffnung, daß einmal „unser Leib der Erniedrigung" gleichgestaltet werde dem Herrlichkeitsleib des Christus Phil 3 21, daß, was gesät wird in Unehre, aufersteht im Lichtglanz 1 Kor 15 43; sondern er spürt, wie ihn dieser Glanz jetzt schon innerlich verwandelt. Als er die Herrlichkeit Gottes auf dem Gesicht des Christus gesehen hat, ist in seinem Herzen etwas aufgeleuchtet, und diese Erleuchtung hat sein ganzes Wesen ergriffen 2 Kor 4 5 f. Alle, die so mit unverhülltem Antlitz den Himmelsglanz des Herrn schauen (widerspiegeln?), werden (innerlich) verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als von dem Herrn des Geistes 2 Kor 3 18. Wenn die Stunde kommt, wo dieses Zelthaus abgelegt und das Sterbliche vom Unsterblichen verschlungen wird 2 Kor 5 4, dann bricht dieser himmlische Glanz als schon gegenwärtiger Besitz hervor. Die Erleuchtung (φωτισμός) ist keine bloße Formel, sondern ein Erlebnis des Mystikers, der den himmlischen Lichtglanz in sich eingehen fühlt (ἐν ἐμοί Gal 1 16).

Endlich die *Gottesherrschaft*. Auch sie ist keine bloße Gabe der Zukunft mehr, zu der man geladen ist 1 Thess 2 12; und nicht bloß spöttisch kann man davon reden, daß gewisse Leute jetzt schon in die Gottesherrschaft eingetreten seien 1 Kor 4 8 20. Nein, das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist Röm 14 17. Also wird auch dieses Letzte schon im gegenwärtigen Leben von dem Erlösten erfahren.

2. Daß all das wirkliches Leben, nicht bloß Theorie und Vorläufigkeit, auch nicht nachgesprochene Mysterientheologie ist, zeigt sich endlich darin, daß alle Aussagen des Apostels zur Grundlage die eine haben, daß das Evangelium Kraft ist, Gotteskraft

Röm 1 17, daß das Wort vom Kreuz Gotteskraft ist 1 Kor 1 16, also *Kraft* die Erfahrung, die man an ihm und an dem Christus, der uns stark macht Phil 4 13, der sich an den Gemeinden mächtig erweist 2 Kor 13 3, und an dem heiligen Geist Gal 3 5 immer wieder macht. Diese Kraft ist gewiß nicht immer sittliche Kraft wie Phil 4 13 (§ 54), auch nicht bloß Kraft im Ertragen von Leid und Krankheit (§ 57); sie ist wundertuende Kraft, die heilt 1 Kor 12 10 28 30 Röm 15 19 Gal 3 5 und straft 1 Kor 5 3 ff.; sie ist erschütternde Kraft der Verkündigung 1 Kor 2 3 ff. 1 Thess 1 6 f., die im Wort der Wahrheit sich auswirkt 2 Kor 6 7. Sie ist endlich noch innerlicheres Starksein in der Hoffnung 1 Kor 15 13, durch die Kraft der Auferstehung Christi Phil 3 10. Sie ist auch ein Starkwerden im Glauben gegenüber jeder Versuchung zum Zweifel Röm 4 20. — Nach all diesen Aeußerungen hat Paulus, wie man es seit alten Tagen empfunden hat, aus der Kraft, die er erlebte, gewußt, daß er den heiligen Geist habe; Kraft und Geist sind Synonyma, das eine Wort das psychisch Erfahrene, das andere das über ihm gesuchte Metaphysische bezeichnend. Das Evangelium war ihm Wahrheit, weil es Kraft war, eine über alle menschliche Schwachheit obsiegende Kraft, also Gotteskraft.

3. Weil diese Kraft in ihm lebt, ist der Mensch eine *neue Schöpfung*. Paulus verwendet freilich niemals die Formel der Wiedergeburt, sondern die Schöpfungsformel, wohl nach dem eschatologischen Schema von Urzeit und Endzeit. Aber dies sein Wort ist ja noch viel stärker gegen jede Theorie, nach der im Gerechtfertigten alles beim Alten bleibt. Nur mit jenem ersten Tag, da es in der Welt ganz Licht ward, kann der Tag in seinem Leben verglichen werden; das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden! 2 Kor 5 17, vgl. Gal 6 15. Das ethische Wandeln in „Neuheit" des Lebens und des Geistes tritt freilich als Forderung auf Röm 6 4 7 6; aber von einem bloßen „Gehorsam" wie beim Juden ist doch keine Rede, sondern alles, auch die Forderung, ruht auf dem Neugewordensein durch das Erbarmen Gottes Röm 12 1—3.

4. Daß Paulus so stark die Gegenwart der Heilsgüter betont hat, ist aber nicht bloß wichtig gewesen für die Klarheit seiner Darstellung der sittlichen Erlösungsreligion. Schon er selbst hätte ohne das sichere Bewußtsein davon vor dem Zusammenbruch seines Glaubens gestanden, als der Todesgedanke bei jener schweren Lebensgefahr, von der er andeutend 2 Kor 1 spricht, zum erstenmal

scharf vor seine Seele trat. Er durfte ja nach dem eschatologisch-mystischen Glauben gar nicht sterben, da er schon mit dem Christus gestorben war. Aber die Gewißheit, daß das Ewige und Ueberweltliche in ihm schon angefangen habe, gab ihm die Kraft, den Todesgedanken zu überwinden durch den höheren, daß kein Tod ihn mehr von dem Herrn trennen könne; dazu kam die sittliche Gewißheit, daß das Wesentliche sei, ihm zu gefallen, ob man nun in dem Leib oder außer dem Leibe lebe 2 Kor 5 9. Für die Kirche als Ganzes kam die Entscheidungsstunde, als die Weltgeschichte endgültig das Harren der ersten christlichen Geschlechter widerlegt hatte. Da war es rettend, daß ihr größter Apostel schon die Eschatologie nur noch als Schale gehabt und so deutlich von dem Stück Himmelswelt gesprochen hatte, das auf Erden seinen Anfang nimmt, von Kraft und Freiheit, von der Freude und dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft.

Sechstes Kapitel.

Der Gott der Gnade.

§ 60. Gottes Wesen. Gott und der Herr.

Literatur s. S. 10, c und vor § 53 und § 48. EKühl, Kein Rühmen vor Gott! der religiöse Grundton der paulinischen Theologie 1895. — GPWetter, Charis 1913. — ASchettler, Die paulinische Formel „durch Christus" 1907. — ERodhe, Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus. ZnW 1923. — ELohmeier, Probleme Paul. Theologie ZnW 1927.

1. Auch bei Paulus ist der Gottesglaube das im Tiefsten alles andere Bedingende und Bestimmende. Sein Gottesglaube ist genau derselbe wie Jesu Vaterglaube: die Steigerung der Erhabenheit und der Güte des Gottes der Propheten bis zur Vollkommenheit. Auch hier bricht an der höchsten *Ehrfurcht* vor Gott und dem letzten Ernst, mit dem sein heiliger Wille gefaßt wird, der Gerechtigkeitsstandpunkt entzwei. Der Gott des gerechten Gerichts, wie ihn Paulus kennt Röm 2 5, läßt mit sich keinen Pakt schließen: er sieht nicht durch die Finger, sondern verlangt alles Gal 3 10. Gottes Zorn wird geoffenbart vom Himmel über *alle* Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen Röm 1 18, keiner kann sich entschuldigen, der das Gute nur will und lobt, aber nicht tut Röm 2 1 ff. So war's schon dem Juden Saul ganz ernst gewesen mit seinem Gott und mit dem Guten. Der Christ glaubte erst recht, dieses ganz heiligen Gottes gewiß sein zu dürfen. Zwar ist alle Angst

verflogen, denn er ist gerechtfertigt aus Gnaden und erlöst durch den Glauben; aber in tiefer Ehrfurcht weiß er, daß Gott ihn durch die Schrecken des Gesetzes geführt hat, um jeden letzten Pharisäismus aus seiner Brust zu reißen. Gott hat dem Menschen durch das Gesetz gezeigt, was er *nicht* kann, damit kein Mensch „sich seiner selbst rühme" vor Gott. Das ist die wahre Religion, die den Menschen so zur letzten Demut erlöst Röm 3 27. „Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn!", dieses alte Jeremiawort hat Paulus immer wieder angeführt 1 Kor 1 31 2 Kor 10 17 Gal 6 14 Phil 3 3, vgl. 1 Kor 3 21. So hat er das Wesen der neuen als das Wesen der wahren Religion überhaupt daran erkannt, daß mit ihr aller Selbstruhm des Menschen der Gottheit gegenüber aufhört und nur noch die Ehrfurcht herrscht.

2. Aber größer noch ist auch bei Paulus die Liebe Gottes. Gott will sich gar nicht auf den Standpunkt des Rechts stellen und fordern: bei ihm geschieht alles nach *Gnade κατὰ χάριν*, er will alles *schenken*. Aus Gnade *χάριτι, διὰ χάριτος* hat Gott alles getan, um die Welt mit sich zu versöhnen (vgl. § 48, 4). Gnade, das ist des Apostels letztes Wort von Gott. Alle seine Briefe beginnen und schließen mit diesem Wort, das er an die Stelle der gewöhnlichen griechischen Grußformel gesetzt hat. Gnade ist auch Anfang und Ende seines eigenen Lebens für Paulus: Gott hat ihn von Mutterleib an ausgesondert und gerufen durch seine Gnade Gal 1 15; durch Gottes Gnade ist er, was er ist 1 Kor 15 10, vor allem Apostel Röm 1 5 Gal 2 9 u. ö. Sie ist die Grundlage seines Wandels an Stelle menschlicher Weisheit, auf die andere ihr Leben gründen mögen 1 Kor 1 22 ff.

χάρις wird — abgesehen von der Bedeutung Dank, die hier nicht in Betracht kommt — gebraucht: 1. für die göttliche *Liebesgesinnung* selbst Röm 3 24 4 4 16 5 15 17 11 5 f., und 2. für die *Gabe*, die man eigentlich mit dem Wort *χάρισμα* ausdrücken müßte und die Paulus einmal Röm 5 15 *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* nennt, die gratia infusa (beim Sakrament noch nicht). Die Gnade, die ihm gegeben ward Röm 12 3 6 15 15 1 Kor 3 10, ist die Gabe des Apostolats Röm 1 5; in 1 Kor 1 4 faßt das Wort alle Geistesgaben zusammen, vgl. noch Phil 1 7 2 Kor 1 15 8 1 9 8. Der Sprachgebrauch in 2 Kor 8 und 9 für die Kollekte ist nicht ganz durchsichtig, auch wohl nicht eindeutig. Manchmal ist der Gebrauch unsicher, so in den Briefeingängen, aber auch 2 Kor 1 12. — Die Gnade Gottes tritt aber 3. auch ganz in derselben Weise wie die Sünde, das Gesetz und der Tod als eine über die Menschheit herrschende *Macht* auf.

Es ist nur ein Unterschied im Wort, wenn Paulus an anderen Stellen von der *Liebe* spricht, die Gott zu den sündigen Röm 5 8, wie zu den wiedergeborenen Menschen hat Röm 5 5 8 39, wenn sie

auch nur diesen in die Herzen ausgegossen ist. Denn er ist ein Gott der Liebe und des Friedens 2 Kor 13 11. Unter den Gütern, die der Christ kennt und hat, ist stets Gottes Liebe 2 Kor 13 13 Röm 8 37. (Röm 9 13 und 25, sowie 2 Kor 9 7 sind besonderer Art und alttestamentlich.) Die Christen sind Gottes Geliebte Röm 1 7 11 28. Keine Macht im Himmel und auf Erden kann sie trennen von der Liebe Gottes Röm 8 39.

3. Ihnen ist Gott auch *Vater*. Wie es scheint, ihnen allein; Paulus gebraucht wenigstens diesen Namen nirgends, wo er von der vor- und außerchristlichen Menschheit spricht. Nur den Christen ist der allmächtige Schöpfer Vater 1 Kor 8 6, „ein Vater des Erbarmens" 2 Kor 1 3. Freilich ist Gott zuerst der Vater des Herrn Jesu Christi 2 Kor 1 3 Gal 1 1 Röm 15 6 6 4 1 Kor 15 24 Phil 2 11, aber durch ihn der Vater aller Gläubigen: „Ich will euch Vater und ihr sollt mir Söhne und Töchter sein" 2 Kor 6 18. Sie nennen ihn „Unser Vater" Röm 1 7 1 Kor 1 3 2 Kor 1 2 Gal 1 4 Phil 1 2 Phm 3 (vgl. Gal 1 3 und 1 Thess 1 1 Gott-Vater in demselben Sinn.) — Wir treffen also hier bereits deutlich auch eine Einschränkung, eine Verchristlichung des Vaternamens Gottes; doch ist die Art seiner Anwendung ganz die gleiche wie bei Jesus. Erstlich wendet man sich im Gebet an den „Vater". So tut Paulus in allen Briefanfängen Röm 1 7 1 Kor 1 3 2 Kor 1 2 Phil 1 2 (Gal 1 3) Phm 3. Aber auch in andern Gebetswünschen ruft er „unsern Gott und Vater" an 1 Thess 1 3 2 11 oder dankt er ihm Phil 4 20 oder bittet er den Herrn, Gelingen zu geben „im Angesicht unsres Gottes und Vaters" 1 Thess 3 13. Aus der Tiefe des Herzens „schreit" der Geist: „Abba, Vater!" Gal 4 6 Röm 8 15. Zum zweiten wirkt der Gott-Vatergedanke wie bei Jesus als ein letzter sittlicher Antrieb, diesem Vater ähnlich zu werden, seine untadeligen Kinder mitten in einem verkehrten und verdrehten Geschlecht Phil 2 15.

4. Mit dem letzten Wort haben wir schon begonnen, das Vaterverhältnis Gottes zu den Menschen von der andern Seite, von der *Gotteskindschaft* und *Gottessohnschaft* aus zu sehen (*τέκνα* und *υἱοὶ θεοῦ* stehen ohne jeden Unterschied). Die Menschen sind nicht alle und von Natur Kinder Gottes, sondern werden es durch den Glauben Gal 3 26 und die Taufe 3 27 „in Christus Jesus". Der Rechtsgedanke der Adoption steht Gal 4 4 f. neben dem mystischen: „Weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt, der da schreit: Abba, Vater! Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn" 4 6. Noch stärker ver-

schlungen sind die Gedankenreihen über die Heilswege in Röm 8 14 ff.: „Die vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Gottes Söhne ... Ihr habt einen Geist der Kindesannahme (*υἱοθεσία*) empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater! Er selbst, der Geist, bezeugt unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind." Also auch hier gilt: nur wer solches erlebt, ist Gottes Sohn; nur die Kinder der Verheißung Röm 9 8, der freien Mutter, des himmlischen Jerusalems Gal 4 28, nicht die Juden, geschweige denn die Heiden, sind Gottes Kinder, wenn auch die „ganze Schöpfung" an deren Verherrlichung in der ewigen Welt teilnehmen soll Röm 8 19 21.

Mit diesen Sätzen ist das Gotteserlebnis des Paulus umschrieben. Seine *Vorstellung* von Gott muß uns später im Rahmen seiner Weltanschauung beschäftigen.

5. *Religiös* bedeutsam aber ist, daß *Jesus Christus* für den Gläubigen langsam *neben Gott zu treten* beginnt. Wir haben das schon dort beobachtet, wo von der Erlösungstat des Sohnes die Rede war, und seine Gnade neben die Gnade Gottes trat (§ 49). Nun setzt sich das für die gegenwärtig erlebte Frömmigkeit fort. Es würde eine Wiederholung alles bereits vom Heil und Heilsweg Geschilderten sein, wenn noch einmal angegeben werden sollte, wiefern alles im einzelnen „in Christus" oder „durch Jesus Christus" vermittelt gedacht ist. So wird es auch im folgenden unmöglich sein, die Offenbarungserlebnisse des Paulus zu beschreiben und dabei die Offenbarung Gottes durch den Geist zu trennen von den Offenbarungen, die der Apostel von seinem Herrn her erlebt. Auch hier erweist sich des Paulus Religion als „Christentum" im engeren Sinne. Weniger ist das der Fall beim Gebet (§ 62, 4). Für die Stellung, die Jesus als dauernder und gegenwärtiger Mittler des Heils neben Gott einnimmt, ist das alles sehr bedeutsam; doch ist Gott noch durchaus im Mittelpunkt des Glaubens. An den Herrn wendet sich die Frömmigkeit besonders, wenn es sich um seine Gemeinde und ihr Schicksal in der Welt handelt. Endlich denkt sie besonders herzlich an ihn, wenn es aus diesem Leben heimkehren heißt zu dem Herrn 2 Kor 5 8.

Uebrigens darf nicht vergessen werden, daß auch *der heilige Geist*, in unklarer Beziehung zu dem Herrn, zwischen Gott und dem Menschen vermittelt, das religiöse Erlebnis in seinen ekstatischen und intuitiven wie gedanklichen und sittlichen Formen umschreibend. Doch würden von der Frömmigkeit selber aus nicht Dreiheitsformeln gebildet worden sein (vgl. § 72). Denn noch emp-

findet Paulus den Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit kennt und weiß, was in Gott ist, nach der Weise des Menschengeistes von dem ein Gleiches gilt 1 Kor 2 11. Der Herr — selbst wenn er einmal der Geist heißt 2 Kor 3 17 — steht doch in ganz anderer Selbständigkeit und Wirksamkeit neben Gott Röm 8 34.

§ 61. Die Offenbarung.

1. Paulus hat, wie die Gemeinde, in der Nachfolge Jesu die *Offenbarung* Gottes als eine *gegenwärtige* und *sich immer erneuende* erfahren (vgl. § 40). Er war durch eine solche „Offenbarung" Gottes vor Damaskus Christ geworden und hat von da an in entscheidenden Stunden seines Lebens Gesichte und Offenbarungen erlebt 2 Kor 12 1 und sich auf sie verlassen Gal 2 1 ff. Act 16 9 f. 27 23 ff. (Wirbericht). Freilich hat er uns nur einmal nähere, wenn auch dunkle Andeutungen über sie gemacht 2 Kor 12 2 ff. Auf dem Hintergrund solcher Erlebnisse und der anderen Geistesgaben, die der Apostel besitzt Röm 15 19 2 Kor 12 12, versteht man das hohe Selbstbewußtsein, das der Apostel fast in demselben Maße hat wie Jesus, die Sicherheit seiner Weisungen und die Entschlossenheit seines Kampfes in der Gewißheit, daß er „Waffen habe nicht fleischlicher Art, sondern mächtig für Gott" 2 Kor 10 4 f. Der ganze Schluß des 2 Kor ist von diesem Selbstbewußtsein des „Geistesmenschen" getragen. Auch sonst bricht es oft genug flammend aus: Er ist ein Apostel „nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen", und wenn ein Engel vom Himmel käme und ein anderes Evangelium verkündete, so sei er verflucht! Gal 1 1—8. Aber auch in anderen Briefen spricht diese Gewißheit sehr bestimmt und schroff. So im ganzen Galaterbrief und im einzelnen Fall etwa: „Ich meine aber auch den heiligen Geist zu haben" 1 Kor 7 40. Gegen die Weisung des Propheten Agabus geht Paulus nach Jerusalem, gewiß, daß der heilige Geist in ihm deutlicher und stärker spreche Act 21 10—14.

2. Das Bewußtsein, in solchem unmittelbaren Verkehr mit Gott zu stehen, ist aber nicht auf Paulus beschränkt. *Jeder Apostel* muß es haben, denn er ist von dem Herrn selber berufen, hat den Herrn gesehen und steht mit ihm in Verbindung 1 Kor 9 1; er wird an den Zeichen und Wundern erkannt, die er tut 2 Kor 12 12 Röm 15 19. Neben den Aposteln stehen die *Propheten* als dauernde Träger göttlicher Offenbarung an die Gemeinde und an dritter Stelle die *Lehrer* 1 Kor 12 28 f., deren Art und Tätigkeit nicht so deut-

lich ist, weil Paulus nicht über sie, sondern nur über die Propheten und *Zungenredner* in 1 Kor 12—14 handelt. Diese endlich selber, von der Gemeinde um der auffallenden Weise ihres Redens willen vor den andern als „die Geistesmenschen" bezeichnet 1 Kor 14 37 12 1, sind an sich weniger Mittler der Offenbarung Gottes als ekstatische Beter; nur wenn sich die Gabe der Auslegung zu der der Zungenrede hinzufindet, empfängt die Gemeinde auch durch sie „Erbauung" und Offenbarung 14 5 26.

3. Allein die Offenbarung Gottes ist durchaus nicht auf diese ihre dauernden Träger eingeschränkt, sondern sie waltet frei; *jeder Mann* aus der Gemeinde *und jede Frau* kann sie unmittelbar empfangen. Wenn die Gemeinde zusammenkommt, hat gewöhnlich jeder etwas ihr zu geben: der eine einen Psalm, der andere eine Lehre, der dritte eine Offenbarung, der vierte eine Zungenrede, der fünfte eine Auslegung 1 Kor 14 26. Und *alle* können Prophetenrede sprechen, nur müssen sie es einer nach dem anderen in guter Ordnung tun 14 31. Alle sollen sich um Geistesgaben bemühen, d. h. beten 14 1 14 39 vgl. 14 13. Endlich wird der Geistbesitz jedes gewöhnlichen Mannes in der Gemeinde so hoch geschätzt, daß nicht bloß einzelne, welche die Gabe der Unterscheidung der Geister 12 10 haben, das von den Propheten Gepredigte beurteilen dürfen, sondern alle; und solches Urteil der Gemeinde ist unfehlbar richtig 14 29. Eine Vergewaltigung und Unterdrückung der Geistrede soll freilich dabei nicht stattfinden: „Den Geist dämpfet nicht, Prophetie verachtet nicht, prüfet alles, behaltet das Gute!" 1 Thess 5 19 f. Die Gemeinde ehrte aber meist die Träger der Offenbarung hoch und freute sich ihres Verkehrs mit Gott, der ihr die Wahrheit immer wieder und in jeder Lage offenbarte.

Paulus macht *Unterschiede*, die für uns freilich nicht ganz deutlich werden: 1 Kor 12 8 ff. *λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, προφητεία — διάκρισις πνευμάτων* (ob heiliger oder dämonischer Geist, gehört zur *προφητεία* 14 29), *γένη γλωσσῶν, ἑρμηνεία γλωσσῶν;* 1 Kor 13 2 *προφητεία*, Wissen der *μυστήρια, γνῶσις;* 1 Kor 14 6 *ἀποκάλυψις, γνῶσις, προφητεία, διδαχή* (sind weder nach absteigender Stärke des Offenbarungserlebnisses geordnet, vgl. 14 31, noch kreuzweise zusammengehörig, weil 1 Kor 2 10 auch die *γνῶσις* auf *ἀποκάλυψις* ruht und nach Phil 3 15 *ἀποκάλυψις* auch auf schlichte Dinge der *διδαχή* gehen kann); 1 Kor 14 26 *ψαλμός, διδαχή ἀποκάλυψις. γλῶσσα. ἑρμηνεία.* Nur in 14 3 ist angegeben, was der *Inhalt* der *προφητεία* ist: *οἰκοδομή* (sittlich), *παράκλησις, παραμυθία*, während der Zungenredner *μυστήρια* spricht, die nur der mit der Gabe der Auslegung Begnadete versteht. Ueber diese wie *γνῶσις* und *σοφία* § 71. — Von der Art und Weise der Inspiration hat Paulus (auch auf Grund seiner Erlebnisse) die üblichen Vorstellungen aus-

gesprochen, nach denen manchmal der Menschengeist den Körper verläßt (die Gottheit redet als Ich aus dem Menschen, oder der Geist erlebt in der Ferne Wunderbares 2 Kor 12 2 ff. oder Glossolalie), oder auch der *νοῦς* des Menschen im Menschen bleibt und der Mensch ein gesteigertes Leben vom Geist empfängt, „der heilige Geist bezeugt unserem Geist" Röm 8 16 26 usw., so gewöhnlich in der Prophetie und Lehre. Vgl. GUNKEL, WEINEL, s. § 40.

4. Die erlösende Kraft, die diese gegenwärtig erlebte Offenbarung für den nach Gottesgewißheit trachtenden Menschen hat, wird dadurch nicht gestört, daß auch das *Alte Testament* für Paulus Offenbarung ist und das *Wort Jesu* unantastbare Richtschnur. Denn daß derselbe lebendige Herr immer wieder zu Paulus spricht, verhindert die Erstarrung seiner geschichtlichen Worte zum toten Gesetz, und das AT wird ausgelegt durch den Geist. Die Juden, die den Geist nicht haben, sondern bloß den Buchstaben, verstehen das heilige Buch gar nicht 2 Kor 3 6 12—17. Für den Geistesmenschen wird durch die Allegorie oder die Typologie der Schriftauslegung die alte Urkunde nicht ein äußerer Zwang, sondern ein unergründlicher, ja ein ständig wachsender Schatz von Gottesweisheit. Messianisch Gal 3 16 und auf die Gegenwart ist die Schrift zu deuten, denn für das Geschlecht der Endzeit ist sie geschrieben 1 Kor 10 11 Röm 15 4.

Paulus nennt gleichmäßig das AT (Röm 9 6, *οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ* 3 4, *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* 3 2; eine einzelne Stelle darin: Röm 9 9 28 1 Kor 15 54) und die Predigt der Apostel „das Wort Gottes" 1 Kor 14 36 2 Kor 2 17 4 2 1 Thess 2 13, hier merkwürdig: *λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ, τοῦ θεοῦ* ist selbst hier Gen. subj., das beweist der Fortgang der Stelle *οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ λόγον θεοῦ*). Statt *παρά* steht sonst der Gen. des vermittelnden Menschen: *ὁ λόγος μου* 1 Kor 2 4. — *ὁ λόγος* allein 1 Thess 1 6, *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* hier die Predigt 1 Thess 1 8.

5. Gott spricht auch aus der *Natur* zu dem Apostel. Doch ist dies Erlebnis nicht so freudig und lebendig wie bei Jesus. Vielmehr schließt sich Paulus eng an die Weisheit Salomos und durch sie an die Aussagen der Stoa an, wenn er abstrakt lehrt, daß man die unsichtbare Kraft und Gottheit aus der Schöpfungsordnung erkennen kann Röm 1 20. Viel näher steht er Jesus, wenn er aus dem Seufzen der Kreatur die Sehnsucht nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes heraushört Röm 8 19. Freilich ihm künden die Stimmen der Geschöpfe nicht von Gottes Vatergüte, sondern von dem Leiden in der Welt; aber auch ihm werden sie Offenbarung des Willens Gottes und bestärken sie die Hoffnung, daß der Tag der Himmelsherrlichkeit nicht mehr fern ist.

§ 62. Das Gebet.

Christ, vdGoltz s. S. 13, o. — AJuncker, Das Gebet bei Paulus, BZStrFr 1905.

1. Zu dem erlösenden Gottesglauben gehört auch bei Paulus der Gebetsglaube. Wie Jesus hat sein Apostel den bekümmerten Herzen die Sorge verwehrt und das Beten auf Grund des Dankens anbefohlen Phil 4 6. „Freuet euch allezeit, betet ohne Unterlaß (*ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*), danket für alles: das ist der Wille Gottes in Christus Jesus an euch!" 1 Thess 5 16 ff.

Auch darin ist Paulus mit Jesus einig, daß ihm das erquickendste Gebet das Gespräch mit Gott in der Einsamkeit ist. Nur daß bei ihm in diesen Stunden der Gottinnigkeit oft das Herz übervoll ist und der Mensch keine Worte finden kann, sondern „der Geist" mit unaussprechlichen Seufzern sich seiner Schwachheit annehmen Röm 8 26 ff. oder laut hinausschreien muß: „Abba, Vater!" Gal 4 6 Röm 8 15. Die Augenblicke solchen Betens *ἐν πνεύματι* waren für Paulus die Augenblicke, in denen er die Gewißheit seiner Annahme zum Gotteskind, die Gewißheit seiner Rettung aus den Leiden der Gegenwart und den Schrecken der Endzeit erlebte Röm 8 14—17 Gal 4 7. Paulus hat auch anders gebetet: „mit der *Vernunft*"; und für die Gemeindeversammlung will er das mystische Gebet der Zungenrede ganz zurückgestellt haben, obwohl es ihm an sich das höchste war. Aber auch für sich will der Mensch klare Gedanken, nicht bloß „Geheimnisse" mit Gott reden 1 Kor 14 2; Gedanken, bei denen des Menschen Vernunft nicht ohne Frucht bleibt 1 Kor 14 14. Wie Paulus dieses Gebet geübt hat, davon enthalten seine Briefe, besonders in ihren Anfangsgebeten, wundervolle Zeugnisse. Sie sind mit großer Kunst gestaltet; nicht bloß mit liturgischer Feierlichkeit und Feinheit, sondern auch mit der Vorsicht und Weisheit des Seelsorgers, der seine Worte mit Liebe wählt und bedenkt, wie sie auf die Menschen wirken. So dankt er im Eingang des 1 Kor als ihm die Geistesgaben und der Streit um die Geistesträger so viel zu schaffen machten, Gott gerade für die Fülle dieser Gaben und zeigt damit, daß das, was die Korinther so hoch werten, auch ihm hoch und heilig ist, selbst wenn er es einschränken und auf sein rechtes Maß zurückführen muß. So zeigt im 2 Kor das Dankgebet für den Trost, den ihm Gott durch Rettung aus schwerer Todesgefahr geschenkt hat, nicht nur seine Liebe gegen die Gemeinde, indem er sich freut, daß

er mit eigenem Trost andere trösten kann; sondern es muß für diese auch eine Bußpredigt von besonderer Kraft sein, daß sie dem Manne, der so Schweres durchlebt, auch noch Schmerzen bereitet. So weiß er überall mit großer Feinheit das Erneuernde und Bewegende auch im Gebet zu sagen. Oft geht sein Gebet in der Form der Gewißheit: „Mein Gott wird euch alles, was ihr nötig habt, reichlich geben, seinem Reichtum entsprechend in Herrlichkeit in Christus Jesus" Phil 1 3—6 4 19. Kleine Wendungen zeigen, wie genau er alles bedacht hat. Wenn er in einem Brief recht schroff geworden ist, so fügt er mindestens dem Schlußgruß noch ein freundliches „meine Brüder" hinzu (Gal), oder er verlängert sein kurzes Gebet um die Gnade des Herrn Jesu durch die Bitte um die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes (2 Kor). Die Segenswünsche und Lobpreisungen, die Grüße und Schlüsse der Paulusbriefe sind von solcher Innigkeit, Gehaltenheit und Kraft, daß man versteht, warum man sie immer nachgeahmt hat und die Kirche in ihren Gottesdiensten bis auf diesen Tag von ihnen lebt. (Vgl. noch Röm 15 5 13 33.)

2. *An Gott richtet sich* übrigens fast durchgängig das Gebet bei Paulus, nicht an den Herrn. Nur in gewissen Formeln, wie in jener Schlußwendung von der Gnade des Herrn lenkt Paulus auch einmal sein Wort zu Christus. Und nur in dem besonderen Falle, wo er um die Befreiung von dem „Satansengel, der ihn mit Fäusten schlägt", von seiner Krankheit betet, die ihn an der Arbeit für den Herrn — wie er zuerst glaubte — hindert, da hat er sich an den Herrn gewandt; dreimal, wie er selbst sagt 2 Kor 12 8 f. Doch diese Gebete zu dem Herrn sind die Ausnahme; darin, daß er, wo er vom Beten spricht, manchmal ganz unabsichtlich zu Gott beten sagt, z. B. Röm 10 1, zeigt sich, daß er eigentlich beim Beten immer an Gott denkt. Nicht einmal „durch Jesus Christus" betet Paulus regelmäßig oder auch nur öfter zu Gott. Nur in Doxologien kommt es vor.

3. Der *Inhalt* des Gebetes bleibt durchaus auf der Höhenlage, die Jesus gewiesen hatte. Zwar betet Paulus auch die vierte Bitte: um das Erreichen eines Reisezieles — es sind freilich immer Missionsreisen 1 Thess 3 10 Röm 15 32 —, um Bewahrung vor Gefahr Röm 15 31, um Gesundheit 2 Kor 12 1—11. Er dankt Gott auch für Rettung aus Todesnot 2 Kor 1 10, für Bewahrung vor ungeschickten Maßnahmen 1 Kor 1 14 usw. Aber seine Hauptgebete und seine Fürbitten für die Gemeinden bewegen sich um Güter des

inneren Lebens: „Das ist mein Gebet, daß eure Liebe reich und immer reicher werde an Erkenntnis und allem (sittlichen) Gefühl, damit ihr das Wertvolle zu erkennen lernt, auf daß ihr rein und unanstößig werdet für den Tag Christi, die reife Frucht der Gerechtigkeit bringend, die durch Jesus Christus (wächst), zur Ehre und zum Lobe Gottes" Phil 1 9—11. Und so überall.

4. Die *Fürbitte* hat Paulus fleißig geübt, besonders in den Briefanhängen. Er bittet auch immer wieder um die Fürbitte seiner Gemeinden 1 Thess 5 25 Phil 1 19 oder um ihren gemeinsamen Dank 2 Kor 1 11 und weiß selbst, um sich und unbekannte Menschen, wie den Philemon 4 22, und fremde Gemeinden, wie die römische 1 10 15 30, dies Band des gemeinsamen Betens zu schlingen. Diese Aeußerungen über die Fürbitte, zu denen noch Röm 10 1 und 2 Kor 9 14 hinzukommen, sind ebenso Beweise für die feine, Liebe suchende und gebende Art des Paulus wie für seinen Glauben an die größere Wirkung gemeinsamer Bitte oder gemeinsamen Dankes, vgl. noch 2 Kor 9 11 f. 4 15.

5. Das *Dankgebet* soll die Grundlage auch alles Bittens sein Phil 4 6; so hat es Paulus gewollt, und so hat er es mit der größten Regelmäßigkeit in all seinen Briefanfängen gehalten. Wie er dabei Gott auch für das dankt, was ihm selbst Not und Gefahr bringt, zeigen besonders schön die Eingänge der beiden Korintherbriefe. Daß er auch mit der Gemeinde bei der jüdischen Sitte des Tischdankgebets blieb, beweist 1 Kor 10 30 und für das Herrnmahl 11 24. Es heißt hier *εὐλογία* und die Gemeinde spricht das *ἀμήν* 1 Kor 14 16.

6. Auch des Paulus Beten aber, ob im Geist oder in der Vernunft, ob im lauten Schrei oder im stillen unausgesprochenen Seufzen, wächst hervor aus jener *Grundhaltung* der sittlichen Erlösungsreligion, dem Beten ohne Unterlaß 1 Thess 5 16, dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft Phil 4 7, wächst hervor aus der Gewißheit, daß Gott Vater ist und nicht eine unheimliche Macht, die man mit Zaubersprüchen bezwingt oder durch die Menge der geleisteten Werke nötigt, nun auch ihrerseits den frommen Menschen durch gute Gaben zu belohnen. Darum ist auch Paulus der *Erhörung* des Gebets ganz sicher — so sicher, daß er oft, statt zu bitten, in der Form der Gewißheit spricht 1 Kor 1 8 2 Kor 1 7 Phil 1 6 —, und doch nicht auf äußerliche Gebetserhörung gestellt. Er weiß, daß selbst ein klares Nein Gottes zu unseren Gebeten die höchste Erfüllung sein kann 2 Kor 12 8 f. Und

wenn sich auch in dem Gebet *ἐν πνεύματι* mit seiner metaphysischen Unterbauung des Gebetserlebnisses die Eigenart des Paulus deutlich zeigt, im Grunde ist sein Gebetsleben und sein Gebetsglaube doch ganz aus demselben Gottesglauben entsprungen wie das Beten Jesu.

§ 63. Der neue Gottesdienst der sittlichen Erlösungsreligion.

Lietzmann zu Röm 12 1. — Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 28 und 328 ff.

1. In der sittlichen Erlösungsreligion gibt es nur *einen* Gottesdienst, das ist der „geistige Gottesdienst" der sittlichen Tat, durch die man seinen Leib darbringt als ein lebendiges, heiliges Opfer, das Gott wohlgefällig ist Röm 12 1. Dieser Gedanke gehört freilich der gesamten sittlichen Religion an und ist bei den Propheten Israels wie bei den Philosophen Griechenlands in gleicher Weise zu belegen. Neu ist, daß Paulus dafür ein hellenistisches Stichwort aufnimmt, *ἡ λογικὴ λατρεία*, das dort allerdings meist als das „geistige" Opfer des Gebets und der inneren Erhebung zu Gott dem Tieropfer entgegengesetzt wird, wie nachher 1 Petr 2 5. Der Gedanke kommt nur Röm 12 in den Paulusbriefen vor, ist aber von entscheidender Bedeutung; denn er steht dort, wo Paulus von der Darstellung der neuen Religion zu der Darstellung ihrer Auswirkung im Leben übergeht und die Frage erhebt, wie es denn in ihr mit dem heiligen Handeln, mit dem Kultus stehe. Die Antwort lautet, daß sie keinen Kultus kennt und kein anderes Opfer als das sittliche Opfer des Lebens. So hat Paulus auch sein eigenes Leben einen Gottesdienst genannt und sich selbst einen Priester (*λειτουργός*) Christi Jesu für die Heiden Röm 15 16, vgl. Phil 2 17. Auf eine viel kleinere Sache, die Gabe der Philipper, wendet Paulus den Gedanken vom Opfer auch einmal an, indem er diesen „Dienst" mit hohen Worten des ATs liebenswürdig rühmt 4 18. Niemals aber hat Paulus das Sakrament oder die Wortversammlung Gottesdienst genannt, wie man es später tat. Ueber das, was im Christentum Gottesdienst ist, war er sich so klar wie die Urgemeinde, auf jeden Fall kein Kultus und kein Ritus

Die anderen Stellen, an denen *λειτουργία* und *λειτουργεῖν* von Paulus gebraucht werden, verlangen nicht den kultischen Gedanken, sondern können auch in der allgemeineren Bedeutung „öffentlicher Dienst", schließlich überhaupt vom Dienst verstanden werden Röm 13 6 15 27 2 Kor 9 12 Phil 2 25 30.

2. Auch Paulus war kein Reformer. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er wie Jesus noch im Tempel zu Jerusalem geopfert hat. Aber dann nicht als Gottesdienst, sondern um den Juden ein Jude zu werden 1 Kor 9 20. So erzählt es die Apostelgeschichte von ihm 21 21—27 an einer Stelle, in der der Wirbericht in ihre eigene Darstellung verläuft, freilich nicht ohne daß man ihrem Bericht schwere Bedenken entgegenstellen kann. Jedenfalls war das Opfer keine Lebensfrage für ihn; seine Gemeinden waren nicht in der Versuchung, vom heidnischen zum jüdischen Opferdienst überzugehen. Paulus hätte ihnen diesen so sicher verboten, wie er es mit dem Sabbat und der Beschneidung getan hat Gal 4 8—11 5 3 f. Für ihn als den geborenen Juden lag die Sache vielleicht anders. Einmal hat Paulus auch seine Ansicht vom Opfer in Jerusalem ausgesprochen. Es ist ihm eine *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου*, eine sakramentale Vereinigung mit dem Altar d. h. mit dem Heiligen. 1 Kor 10 18—21. Von Gott zu reden, ist in solchen Zusammenhängen dem Juden (und Christen) ganz unmöglich: Gott ist der Ueberweltliche, mit dem man nicht durch Sinnliches in Gemeinschaft treten kann. Man wird „Altargenosse", glaubt aber doch an ein Hineingezogenwerden in das Göttliche. Das alles hat mit der neuen Religion nichts mehr zu tun. Sie ist Sittlichkeit und religiöse Innerlichkeit.

Siebentes Kapitel.

Der Beweis.

§ 64. Erfahrung, Wunder und Logik.

OEger, Rechtswörter und Rechtsbilder in den paul. Briefen, ZnW 1917.

1. In den *Erlebnissen* selbst liegt auch für Paulus der *eigentliche Beweis* des Christentums. Als die Galater wieder abfallen wollen, verweist sie Paulus auf den hl. Geist: „So große Erfahrungen habt ihr umsonst gemacht?" 3 4 vgl. 3 1—3. Und bei seiner Mission hat er auf den Erweis des Geistes und der Kraft gebaut 1 Kor 2 2 ff. 1 Thess 1 5. Ihm selbst sind die Erlebnisse des Geistes das stärkste Zeugnis gewesen für seine Verbundenheit mit dem Vater Röm 8 14 ff. Gal 4 6. Klar hat Paulus diesen Beweis abgehoben gegen die anderen, die seine Zeit für ihre Religionen bot oder von ihnen forderte: die Juden verlangen Wunder, die Hellenen Weisheit,

Philosophie 1 Kor 1 22. Er hat also seine eigenen Wunder und den Erweis des Geistes in der Zungenrede nicht als solche äußerlichen Beweise der Religion gemeint, sondern nur im Zusammenhang mit den Erfahrungen der Kraft gesehen, die aus einem fleischernen einen Geistesmenschen macht und aus einem Verfolger einen Apostel Röm 15 19 2 Kor 12 1. Freilich hat er selbst einmal diese Höhenlage der sittlichen Erlösungsreligion verlassen und die Auferstehung nicht bloß als den Gegenstand, sondern als die Grundlage des Glaubens bezeichnet 1 Kor 15 14 17 18. In der Leidenschaftlichkeit seines Kampfes gegen die Leugner der Auferstehung hat er hier sogar Aussagen gemacht, die weit hinunterführen nicht bloß in die Wunderreligion, sondern auch in die *vorsittliche* Frömmigkeit 15 19 32. S. 261) Aber es ist zu beachten, daß für Paulus wie für die Urjünger die Auferstehung nicht bloß eine äußere Wundertatsache war, sondern ein Erlebnis, das sie alle gemacht hatten und das mit ihren anderen Erfahrungen zusammentraf. Erst als er von anderen verlangte, daß sie die Tatsache, ohne Erfahrung, glauben sollten, brachte er einen Wunderglauben und damit all die Gefahren, die uns oben beschäftigt haben (§ 39), in die neue Religion hinein.

2. Aber Paulus hat auch versucht, seine Religion dem Verstande zu beweisen mit Gedankengängen, die sich an die Ueberzeugungen aller Denkenden seiner Zeit wandten. Zumal aus dem Rechtsleben hat er die Grundsätze entnommen, mit denen er seine Lehre unterbaut, vgl. etwa Gal 3 17. Sie sind nicht wesentlich genug, um hier festgehalten zu werden, und mit den Rechtsbegriffen und logischen Voraussetzungen seiner Zeit vergangen.

§ 65. Der Schriftbeweis und die Abrahamskindschaft.

HVollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895. Grafe, Hühn s. S. 12, 1.

1. Viel wichtiger war, daß Paulus durch den Kampf mit seinen Gegnern wieder auf den Schriftbeweis zurückgeworfen wurde. Mit ihm hat sich nicht bloß die alte Inspirationslehre (vgl. oben § 61, 5), sondern auch die Auslegung, die am Buchstaben klebt Gal 3 16, und die Allegorie Gal 4 21—31, die alles umdeutet, als eine deutliche Gefahr für die Religion der Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit wieder eingestellt. Diesem Schriftbeweis im einzelnen nachzugehen, ist aber gleichfalls von keiner großen Bedeutung. Er ist

verschollen. Wichtig ist nur ein Gedankengang in ihm: der Schriftbeweis für die Abrahamskindschaft.

Wir haben gesehen, wie Paulus die nationalistische Enge der Religion Israels überwunden hat, wie er schon als Pharisäer lediglich die andere Linie ihrer Entwicklung zu Ende gelebt hat, ihre Gesetzlichkeit (S. 225). Hat er diese schließlich zerbrochen — Christus ist des Gesetzes Ende —, so hat er die Abrahamskindschaft einfach als geistige Sohnschaft, als Wesensverwandtschaft für die neue Religion umdeutend übernommen. Nicht die Kinder „des Fleisches" sind wirklich Kinder Abrahams, sondern die, welche die Verheißung und die Gnade Gottes zu solchen macht Röm 9 6—8. Die Christen sind das Israel Gottes Gal 6 16, die wahre Beschneidung, die im heiligen Geiste (der das neue Sakrament der Weltreligion ist) Gott dient Phil 3 3; Beschneidung des Herzens im Geiste, nicht nach dem Buchstaben ist Gottes Forderung Röm 2 28 f. Die Ausführlichkeit, mit der er überall den Nachweis versucht hat, daß die Christen die verheißenen Abrahamskinder seien, beweist, wie wichtig ihm die Sache war. Röm 4: Abraham ist nicht um seiner Werke willen der vorbildliche Gerechte des ATs, sondern um seines Glaubens willen, den Gott ihm nur als Gerechtigkeit „anrechnete", d. h. den er ihm aus Gnade, nicht nach Verdienst, als etwas anderes in Rechnung stellte, das er nicht war 4 1—8. (Das ist — nebenbei — gegen den deutlichen Sinn der Stelle Gen 15 6, trotzdem Paulus den von ihm behaupteten Sprachgebrauch von „anrechnen" scheinbar aus Ps 32 1 f. belegt.) Abraham, schließt er weiter, war noch unbeschnitten, als er die Verheißung empfing, die Beschneidung ist also nur ein die Glaubensgerechtigkeit bestätigendes Siegel (*σφραγίς* ist ihre im sakramentalen Sinn gemeinte geläufige Bezeichnung). Abraham ist mithin der Vater aller Unbeschnittenen, die glauben! 4 9—12. Der Glaube und die Verheißung als Gnadengaben an Abraham und seine Kinder würden durch das Gesetz ihrer Bedeutung entleert sein, wenn die jüdische Auffassung richtig wäre, daß man sie sich verdienen müßte; gerade die Gegner leugnen also die Verheißung, nicht Paulus 4 13—16. Weiter ist Abraham in dem Wort Gen 17 5 ausdrücklich als der „Heiden" (*ἔθνη*) Vater bezeichnet; und sein Glaube war ebenso wie der, den Paulus predigt, inhaltlich ein Glaube an den Gott, der Tote erweckt 4 17—22. Auch Gal 3 wird in Gen 15 6 der Glaube und die Anrechnungslehre, in Gen 12 3 die Segnung aller Völker = Heiden mit dem gläubigen Abraham gefunden. Mit

einer neuen Wendung wird das Wort vom Samen, weil es in der Einzahl steht, zuerst auf Christus 3 16 und danach auf alle Gläubigen, die „Einer in Christus" sind, gedeutet; die Juden als eine Mehrzahl sind also ausgeschlossen 3 26—29. Ist dies das schärfste Beispiel einer auf dem Buchstaben ruhenden Mißdeutung des ATs, so hat Paulus nachträglich noch die dem Bibeltext einfach Gewalt antuende Allegorie von der Hagar vorgebracht Gal 4 22—31, nach der Abrahams beide Ehen zwei Bündnisse Gottes mit der Menschheit bedeuten. Aber nicht Sara ist der Juden Mutter, denn sie war eine Freie und die Juden sind Sklaven des Gesetzes, Sklaven wie Hagar; nicht die Juden sind die Kinder der Verheißung, sie sind bloß wie Ismael Kinder des Fleisches des Abraham usw.

2. Paulus hat die Künstlichkeit dieses Bibelbeweises wohl gefühlt; er hat den wirklichen Sinn der Abrahamsgeschichte ebenso gekannt wie etwa die Tatsache, daß das Wort Samen im Hebräischen nicht eine Einzahl, wie er im Galaterbrief behauptet, sondern gerade eine Mehrzahl ausdrücken will. Das zeigt klar Röm 9 7, wo er Same sofort mit dem Wort Kinder umschreibt. Aber diese Auslegung war der Brauch seiner Zeit und seiner Schule. Darum war das alles nicht Unwahrhaftigkeit, sondern höchste Kunst, ja Gabe des heiligen Geistes, die einem prophetenarmen Zeitalter von Theologen fast als die einzige erschien. Das steht deutlich 2 Kor 3 14 und 3 6. Eine Decke liegt nach des Apostels Meinung seit den Tagen, da Moses mit einer solchen die Vergänglichkeit seines Glanzes verbarg, auf der Verlesung und Erklärung des ATs bei den Juden. Es wird ihnen nicht klar, daß es in Christus abgetan ist, vernichtet wird. Sie verstehen es nicht. Erst wenn sie sich zu dem Herrn bekehren, wird die Decke weggenommen. Denn der Herr ist der Geist, die Juden aber kleben am Buchstaben. Das heißt für die Erklärung, daß die vom heiligen Geist eingegebene Schrift auch nach dem Geist gedeutet werden muß, aus dem Gedanken heraus, daß Christus des Gesetzes Ende ist Röm 10 4 (11 27 15 12). Der heilige Geist ist der rechte Ausleger, weil er allein die Tiefen Gottes kennt 2 11, der Geistesmensch richtet alles 2 15.

3. Wichtig geworden ist für die junge Religion, daß Paulus, was im Kampf gegen das Judentum angefangen war, nun im Kampf gegen seine innerchristlichen Gegner vollendete. Das heilige Buch drang langsam als die entscheidende Offenbarung vor, freilich zunächst noch dem neuen Leben dienstbar durch den „Geist", nach

dem es ausgelegt ward. Wichtig ward zum Zweiten das Wiedereindringen der volksmäßig begrenzten und volkstümlich bestimmten Religion mit dem Schriftbeweis. Das Christentum das wahre Israel — diese Formel hat außerordentlich viel dazu beigetragen, die neue Religion wieder in die Formen der alten zurückzuführen, obwohl sie erst als ein Widerspruch gegen die Enge gemeint war.

Zweiter Abschnitt.

Das Ethos.

Das Christentum als Vollendung der sittlichen Religion.

Thoma, Jacoby s. S. 11, b. — ATitius II S. 99—153. — HvSoden, Die Ethik des Paulus, ZThK 1892, S. 109—45. — AJuncker, Die Ethik des Apostels Paulus I 1904, II 1919. Dann besonders die Schriften über Jesus und Paulus, vgl. § 78.

§ 66. Die Ueberwindung des Gesetzlichen, des Naturhaften und des Kultischen.

1. Die neue Religion vermag, was das *Gesetz* und die *Gesetzlichkeit* nicht konnten: dem Menschen die Kraft zum Guten wirklich ins Herz gießen. Wir haben, als wir diesen Grundgedanken des Paulus feststellten (§ 54), gesehen, daß in dem Christen Paulus an die Stelle der pharisäischen Gedanken über das sittliche Leben des Menschen die Gedanken Jesu treten, in denen sich ausweist, daß er die halb sittliche, halb kultische Religion des Gesetzes zu einer wahrhaft sittlichen Religion verinnerlicht und vollendet hat. *Liebe* ist des Gesetzes Erfüllung Röm 13 8, wie das Wesen der sittlichen Forderung Gottes *eine einheitliche neue Gesinnung* ist (§ 54, 3). „Alles was nicht aus Ueberzeugung (*πίστις*) geschieht, ist Sünde!" Röm 14 23.

2. Auch darin stimmt Paulus mit Jesus überein, daß ihm das neue Leben im Guten die einzige Weise ist, in der sich — abgesehen vom Gebet — der Glaube auslebt; er ist eine *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal 5 6. Jede Frömmigkeit ist „nichts", ist wertlos, die nicht zur sittlichen Tat wird. Wir haben schon beobachtet, wie fest Paulus diesen Grundsatz verfochten hat, als die alte naturhafte Frömmigkeit der Ekstase und des Enthusiasmus im

Christentum von vielen für das Wesen der neuen Religion gehalten wurde 1 Kor 13 1—3.

3. Wie das ekstatische, so war auch das *kultische* Element der niederen Religionen immer noch eine Gefahr für die sittliche Erlösungsreligion, da es als asketische Aengstlichkeit gegenüber dem Fleisch- und Weingenuß oder auch als asketischer Dünkel — die „Schwachen" „richten" Röm 14 3 4 10 13 22 1 Kor 10 29 — wieder in die Gemeinden eindrang. Auch demgegenüber hat Paulus aufs deutlichste die Innerlichkeit, die reinsittliche Art und eben darum die Freiheit des Christentums betont. Es ist wohl eine Erinnerung an das Wort Jesu über das Händewaschen, wenn der Apostel sagt: „Ich weiß und bin überzeugt in dem Herrn Jesus, daß nichts durch sich selbst gemein (*κοινόν*) ist" Röm 14 14. Gleichfalls an Jesus erinnert das entscheidende Wort: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist. Wer darin dem Christus dient, der ist Gott wohlgefällig und gilt den Menschen als erprobt" Röm 14 17 f. Vegetarianismus und Abstinenz sind kein Gottesdienst: „Dem Herrn gehört die Erde und alles, was sie füllt!" Ps 24 1 1 Kor 10 26, und bringen den Menschen nicht ins Himmelreich 8 8. Paulus hat Aengstlichkeit nie für Stärke und nie für dem Wesen des Christentums und christlicher „Erkenntnis" entsprechend angesehen. Die Starken (*δυνατοί*) Röm 15 1, zu denen er sich rechnet, sind die Menschen, die die „Erkenntnis haben", daß auf diesem Gebiet alles erlaubt ist 1 Kor 8 1 ff. 10 23, daß der Christ frei ist 1 Kor 9 1 19 und eine „Vollmacht" (*ἐξουσία*) hat zu essen, was er will 1 Kor 8 9. Nur das Liebesgebot schränkt solche Freiheit ein.

Wie nichts Unreines, so gibt es natürlich auch für Paulus nichts äußerlich Heiliges. „Heilige Tage", an denen man nicht arbeiten darf, kennt er nicht mehr; „Tagewählerei" rechnet er dem Menschen als Schwäche an Röm 14 5. Wo sie aber, wie die Sabbat- und Neumondfeier der Galater, mehr als Aengstlichkeit ist, da spricht er es schroff aus, daß sie ein Hinabtreten auf die polytheistische Stufe der Religion sei, Dienst der Naturgeister Gal 4 10.

4. Es nimmt wunder, daß Paulus bei solch richtiger Erkenntnis der Eigenart der neuen Religion doch an zwei wichtigen Punkten nicht gemerkt hat, wie er selber wieder das Kultische in sie eintrug oder besser: an ihm festhielt, nachdem es eingedrungen war: bei der Aufnahme des Sakraments aus der Gemeinde (vgl. § 52) und in der Betrachtung des Opferfleisches. Er hat dieses nämlich

nicht bloß mit dem Gedanken angesehen, daß es „nichts“ ist 1 Kor 8 4, sondern doch noch geglaubt, daß man sich durch den Genuß des Opferfleisches wirklich beflecke und in sinnlich-übersinnliche Gemeinschaft mit den Dämonen gerate 1 Kor 10 19 ff. Er ist in diesen Dingen noch nicht ganz über das Alte hinaus, so fest ihm auch im allgemeinen stand, daß nichts unrein sei und alles Geschaffene von dem heiligen Gott stamme.

§ 67. Die Begründung der sittlichen Forderung.

Issel s. S. 13, o. — JWeiss, Die christliche Freiheit s. § 54, Die Nachfolge Christi s. S. 13, o. — Lütgert, s. S. 13 o. — RKraemer, Die Bedeutung der Gottesgemeinschaft für das sittliche Leben nach der Lehre des Paulus 1909. — Alle Literatur vor § 51. — Hirsch vor § 69.

1. So klar Paulus das Wesen der sittlichen Erlösungsreligion erlebt und erkannt hat, daß das neue sittliche Leben aus dem religiösen wachse wie die Frucht am Baum (Gal 5 22 § 54), so häufig hat er auch dieses sittliche Leben immer wieder als Forderung eingeschärft und diese sowohl verstandesmäßig als durch Aufrufung stärkster Antriebe begründet.

2. Vieles liegt hier nebeneinander, nicht alles aus dem Letzten und Innersten stammend. Wir haben schon die *eschatologische Begründung* als Ueberrest der alten Religion kennengelernt (§ 55). Auch die Klugheitsgründe der jüdischen Weisheit fehlen bei Paulus nicht ganz: „Wenn ihr euch gegenseitig beißt und freßt, gebt acht, daß ihr nicht voneinander verschlungen werdet“ Gal 5 15. Das ist ganz im Ton und Geist des Sprichwortes geredet. Demgegenüber stehen Begründungen der Sittlichkeit mit dem Hinweis auf die *kirchliche Ehre* schon auf dem Uebergang zu dem Höchsten, das Paulus kennt. „Werdet unanstößig Juden und Hellenen und der Gemeinde Gottes“: das heißt ihm doch auch, daß sie „nicht suchen sollen, was ihnen selbst nützt, sondern was den Vielen zu ihrer Rettung verhilft“ 1 Kor 10 32 f. Ebenso ist Phil 1 27 die Mahnung, „würdig zu wandeln des Evangeliums“, als eine Aufforderung zur Treue und Tapferkeit fortgeführt. Und 1 Thess 4 12 betont das „anständig gegen die Draußenstehenden“ vor allem, damit die innere Freiheit der Gemeindeglieder nicht gefährdet sei.

3. Im ganzen treten mit großer Reinheit die *Gedanken der sittlichen Erlösungsreligion* zutage. Das *Erbarmen Gottes*, das sich in der Erlösung kundtut, wird an entscheidender Stelle Röm 12 1 ff.

Grund zur Mahnung, den Leib als reines Opfer in Dankbarkeit Gott hinzugeben (§ 63). Wie Jesus leitet Paulus aus der *Gotteskindschaft* den Gedanken ab, daß man *werden* will *wie Gott*. Vom Geist Gottes werden seine Söhne dazu getrieben, die Leidenschaften des Körpers zu töten Röm 8 14 13. Am klarsten steht der Gedanke in Phil 2 15: „Alles tut ohne Murren und Zweifel, damit ihr untadelig und lauter werdet, ‚Kinder Gottes ohne Fehl' mitten in einem ‚verkehrten und verdrehten Geschlecht' (Dt 32 5), in dem ihr leuchtet wie Sterne im Weltall." Wie Paulus noch in anderen Wendungen die Gotteskindschaft und Gottebenbildlichkeit als sittliche Antriebe verwendet, zeigen die Sätze 1 Kor 13 33, wo „der Gott des Friedens, und nicht der Unordnung" gegen eine schrankenlose Freiheit ins Feld geführt wird, und Röm 15 5, wo Paulus um Eintracht betet zu dem „Gott der Geduld".

Wie die *Berufung* sittlicher Antrieb wird 1 Thess 4 7, so aller religiöser Besitz. Die *Heiligkeit*, zu der die *ἅγιοι* von Gott berufen sind, verwandelt sich in die Aufgabe der *Heiligung* 1 Thess 4 3 4 7 5 23 Röm 6 19 22. Die religiöse *Freiheit* ist auch eine Mahnung, sich nicht wieder in das knechtische Joch fangen zu lassen, und bedeutet keine Zügellosigkeit für das Fleisch, sondern führt zu einem freien Dienst in der Liebe Gal 5 1 13 f., wie der Apostel, frei geworden, sich allen zum Knecht macht, um sie zu gewinnen 1 Kor 9 19. Die *Freude* des Erlösten wandelt sich in Lindigkeit gegen alle Menschen Phil 4 4 f. und Mitfreude Röm 12 15 Phil 2 17 f. Der Friede Gottes, der dem Menschen geschenkt ist, soll ihn dazu bringen, überall *Frieden* zu halten und zu säen 1 Kor 7 15 ff. 14 33. Friede mit allen Menschen, das ist ein häufiges sittliches Gebot des Paulus 1 Thess 5 13 Röm 12 18 14 19. Haltet Frieden, und der Gott des Friedens wird mit euch sein 2 Kor 13 11. Wen die Herrlichkeit (*δόξα*) Gottes als sicherer Besitz erwartet, in dem wirkt das alte Wort „zu Gottes Verherrlichung" (*δόξα*) natürlich mit neuer Kraft 1 Kor 10 31 2 Kor 9 12 Phil 1 11 Röm 15 7. Das *Leben* endlich hat Paulus häufig aus der religiösen Kraft in die sittliche hinübergewandt. Man lebt nicht mehr sich selbst, sondern Gott Gal 2 19 Röm 6 10 f. Hier wären die Gedanken vom Sterben, Auferstehen und Leben mit Christus und vom Leben aus dem Geist heranzuziehen, um die ganze Fülle der Wendungen zu übersehen. Man kann das alles mit dem schönen Wort des 2 Kor zusammenfassen: „Wie uns Gnade zuteil geworden ist, so werden wir nicht müde" 4 1. Gnade wird im Menschen sittliche Kraft (§ 54). — Pau-

lus hat aber auch fast in jedem einzelnen Satz seiner Erlösungslehre ein sittliches Motiv gefunden. „Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben. Und für alle ist er gestorben, damit sie, die leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist" 2 Kor 5 14 f. „Freigeworden von der Sünde — Sklaven geworden für die Gerechtigkeit" Röm 6 18. „Ihr seid um einen Preis erkauft — macht also Gott Ehre durch euren Leib" 1 Kor 6 20, „werdet also nicht wieder der Menschen Sklaven" 1 Kor 7 23 Röm 6 22. Und wie die Sätze alle lauten.

Umgekehrt ist die Wendung des Gedankens, wenn aus der neuen religiösen Stellung des Menschen nicht Pflichten für ihn, sondern *Pflichten gegen* ihn gefolgert werden. Wer wagt es, einen Menschen zu verführen, für den Christus gestorben ist? Röm 14 15 1 Kor 8 11 f. Wer wagt es, Hand an die Gemeinde zu legen, die ein Tempel Gottes ist? 1 Kor 3 17. Wird einer den Armen beschämen, wenn ihm Paulus sagt, daß er damit die Gemeinde Gottes verachtet? 1 Kor 11 22. Wer darf es wagen, den fremden Diener zu „richten"? Seinem eigenen Herrn steht er oder fällt er! Röm 14 4.

Diese Begründungen der Forderungen sind alle zugleich logische Ableitungen einzelner sittlicher Gedanken und stärkste Antriebe des Willens. Die „Heteronomie" ist hier vollständig überwunden. Das Ethos ist hier nur die notwendige Bewegung, die das neue Leben einschlägt, um sich als Leben zu betätigen. Selbstverständlich ist dieses Leben auch theonom, aber darum nicht heteronom. Aus dieser Gewißheit heraus hat dann Paulus auch einmal den Ausdruck für die „autonome" Sittlichkeit gefunden, der uns Heutigen geläufig geworden ist: „Alles ist mir erlaubt, aber ich werde darum doch von keinem Dinge beherrscht", nämlich auch nicht von meinem eigenen Freiheitsdrang 1 Kor 6 12.

4. Besonders bemerkenswert sind die zahlreichen Gedankenführungen, in denen Paulus die Sittlichkeit mit dem *Christus* in Verbindung bringt. Jetzt wird es der Wunsch des Menschen, nicht mehr bloß Gott gefällig zu sein Röm 12 1 14 18; auch *dem Herrn* will man *gefallen*, ob man nun bei ihm oder in der Ferne von ihm lebt 2 Kor 5 9 1 Kor 7 32. Wie früher die Gottesfurcht (nur im Zitat Röm 3 18 und in der Interpolation 2 Kor 7 1), so wird jetzt die *Furcht vor dem Herrn*, der im Gericht kommt, zu einem — allerdings nicht auf der Höhe der Erlösungsreligion liegenden — Antrieb zur Sittlichkeit 2 Kor 5 11. Bezeichnete früher der

Wille Gottes den Inhalt der Sittlichkeit, so hat Paulus jetzt neben dieser alten Wendung Röm 12 2 die neue „*der Wille Gottes in Christus Jesus*“ 1 Thess 5 18. Und wie man die sittliche Tat schon im Judentum als Gottesdienst bezeichnete, so wird sie nun ein *Christusdienst* Röm 12 11 14 18. Wenn man den Menschen zu gefallen sucht, so ist man kein Knecht des Christus mehr Gal 1 10. Zu seinem Dienste sind die Geistesgaben da 1 Kor 12 5. Wenn man den Brüdern gibt, gibt man ihm 2 Kor 8 5, wer wollte da nicht geben? Wer gegen den Bruder sündigt, um deswillen Christus gestorben ist, der sündigt gegen den Christus 1 Kor 8 12 Röm 14 15. Den Apostel nimmt die Gemeinde auf wie Christus Jesus selber Gal 4 14; tut er doch das Werk des Herrn 1 Kor 16 10 Phil 2 30. Daß man auch ebenso *zur Ehre des Christus* handeln möchte, wie zur Ehre Gottes 1 Kor 10 31 6 20, das ist klar 2 Kor 8 19. Achtung erweist man den Abgesandten der Gemeinden, weil man sie als „Ehre Christi“ ansieht 8 23. Ganz allgemein ist der Ausdruck endlich, wenn Paulus mahnt, die Sache des Christus zu betreiben *τὰ τοῦ Χριστοῦ* Phil 2 21, und erwartet, daß der Unverheiratete besser darum sorge als der Verheiratete 1 Kor 7 32 ff. Trotz all dieser Parallelen bleibt der Abstand zwischen Gott und Christus gewahrt: man kann nur für Gott (*τῷ θεῷ*) leben und Taten tun, nie *ὑπὲρ τοῦ θεοῦ*, zu seinen Gunsten, während man „zugunsten“ des Christus (*ὑπέρ*) leiden 2 Kor 12 10 Phil 1 29 oder leben Röm 14 8 2 Kor 5 15 und Gesandtendienste tun kann 5 20, nicht bloß lebt und stirbt für den Herrn *τῷ κυρίῳ* Röm 14 7 f.

Während die bis jetzt angeführten Wendungen alle an ältere, meist jüdische Formeln, die sich auf Gott bezogen, anknüpfen, gibt es auch neue, die von Jesu Erlöserstellung ausgehen. Die Aussagen, die an die Erlösungslehre selbst anschließen, sind vorhin meist schon behandelt. Den Gedanken vom Loskauf kann Paulus nach zwei Seiten hin weiterführen, entweder so, daß er die Losgekauften nun als *Sklaven Christi* denkt, die ihm dienen müssen, oder daß er sie *Freigelassene* des Christus nennt, die er kauft auch für sittliche Freiheit sind: „Werdet nicht der Menschen Knechte!“ 1 Kor 7 22 f. Gal 5 1. Wie das Leben „in Christus“ ein Antrieb zum Leben im Guten wird, wie die Mystik bei Paulus durch die Ethik verklärt ist (§ 54), so finden auch Einzelheiten ihre mystische Begründung. Die *Glieder am Leib des Christus* dürfen einander nicht verachten Röm 12 4 f., sondern müssen einander in Liebe dienen 1 Kor 12 13 27. Sogar das Verbot der Un-

zucht leitet Paulus aus der mystischen Vereinigung mit Christus ab, die eine geschlechtliche mit der Dirne nicht zulasse 1 Kor 6 16 f. Aber auch sonst wird betont, daß alle dem Christus gehören (nicht den Parteihäuptern! 1 Kor 3 22).

Daneben bleiben endlich die älteren christlichen Gedanken, daß die Sittlichkeit Jesu Gebot und Nachfolge ist, bestehen. Die *Worte Jesu* sind Paulus wie der Gemeinde sittliche Gesetze; sie bedeuten ungleich mehr, als wenn der Apostel etwas gebietet 1 Kor 7 10 12 6. Immerhin hat Paulus sich auch von ihnen einmal eine Ausnahme (ins Strengere!) gestattet 1 Kor 9 14 f. Umfassend ist der Blick auf die Worte Jesu, wenn Paulus sagt: „Traget einer des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz des Christus erfüllen" Gal 6 2. In diesem Sinne hat Paulus sich, den „Gesetzeslosen", einen *ἔννομος Χριστοῦ* genannt 1 Kor 9 21. Der Gedanke von der *Nachfolge Jesu* tritt auch bei ihm zu dem anderen, daß man werden soll wie Gott. Christi Nachahmer sein 1 Thess 1 6 1 Kor 11 1, heißt Leiden ertragen um des Wortes willen mit Freuden 1 Thess 1 6, heißt demütig sein, den Nächsten hochachten und nicht auf das eigene Wohl sehen, sondern das Glück der andern suchen 1 Kor 10 33 11 1, wie Jesus sich selbst seiner Gottheit entäußerte, arm ward 2 Kor 8 9, sich hingab ins Menschenleben und sich erniedrigte im Gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz Phil 2 3—8. Sein wie Christus heißt wahrhaftig sein, nach seinem Wort von Ja oder Nein und seinem Wesen, welcher das große Ja zu aller Verheißung Gottes ist 2 Kor 1 17—20. Sein wie der Christus, das heißt, nicht sich selber, sondern dem Nächsten zu Gefallen. „Nehmet einander an, wie der Christus sich unser angenommen hat zur Ehre Gottes"; ist er doch sogar ein „Diener der Beschneidung" geworden, um die Menschen zu retten Röm 15 2—8. Das alles heißt *κατὰ Χριστόν* leben 15 5. Darum beschwört und ermahnt Paulus auch seine Gemeinden „durch" die Sanftmut und Lauterkeit des Christus 2 Kor 10 1 oder „durch" den Herrn selber Röm 15 30; und er beruft sich für die Wahrheit seiner Worte auf den Christus, der in ihm lebt mit seiner Wahrheit 2 Kor 11 10.

5. Endlich ist auch bei Paulus nicht das *prophetische Selbstbewußtsein* zu übersehen, aus dem heraus er seine Gebote auch da gibt, wo er weiter keine Gründe dafür hat als die Gewißheit: „Ich glaube aber auch den heiligen Geist zu besitzen" 1 Kor 7 40. Er befiehlt „durch die Gnade Gottes, die ihm gegeben ward" Röm

12 3, und weist auf sie hin, wo er einer fremden Gemeinde „allzu keck" geschrieben hat 15 15. Seine von ihm selbst gegründeten aber weiß er zu erziehen wie ein Vater seine Kinder, und sollte es mit dem Stock 1 Kor 4 21 sein und mit jenem keinen Widerspruch duldenden Befehlen, das man dem Kinde gegenüber übt 2 Kor 13 10 3 f. 2.

§ 68. Die Einzelzüge des Ethos.

Lütgert, Preisker, Hauck s. S. 13, o. — KThieme, Die *ταπεινοφροσύνη* Phil 2 und Röm 12, ZnW 1907 und S. 13, o.

1. Auch für Paulus ist die *Liebe* eigentlich mehr als bloß ein Zug in dem Ethos, sie ist das Ein und Alles. Der Glaube „wirkt sich aus in der Liebe" Gal 5 6, und „Alles in Liebe" ist das große Kennwort des Christentums 1 Kor 16 14.

Liebe ist für Paulus wie für Jesus nicht ein bloßes Wohlwollen. Gewiß ist sie auch Ehrerbietung gegen den andern und Wille zur Einigkeit, Geduld 1 Kor 13 4 (*ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ*) 2 Kor 6 6 Gal 5 22 und Sanftmut 1 Kor 4 21 Gal 5 23 Gal 6 1 ff., wie sie umgekehrt Unfrieden, Prahlerei, Streitsucht unmöglich macht Phil 2 1–3 Gal 5 14 f. 1 Thess 5 13 f. Sie ist auch der sittliche Wille, den andern zu fördern, vor allem ihn innerlich zu fördern, zu „erbauen" (*ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ* 1 Kor 8 1 1 Thess 5 11). Sie ist auch Tat der Hilfe, opfert in Fröhlichkeit Röm 12 8, bewährt sich im Dienst (*διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* Gal 5 13 Röm 12 13), weil keiner mehr sein eigenes Glück sucht, sondern das des andern 1 Kor 10 24 Phil 2 4. Sie ist auch ein freundliches Wort *παραμύθιον ἀγάπης* Phil 2 1. Aber im tiefsten Grunde ist Liebe doch viel mehr als das alles. Liebe ist Güte *χρηστότης* 1 Kor 13 4 Röm 11 22 2 Kor 6 6 Gal 5 22. Liebe ist Innigkeit, ist Affekt. Paulus gibt „seine eigene Seele" den Thessalonichern, „weil sie ihm lieb geworden sind" 2 8. Und er „sehnt sich" nach ihnen, seinen lieben Kindern, die er gehegt und gepflegt hat wie eine Mutter 2 7. Die Philipper „hat er in seinem Herzen", und er sehnt sich nach ihnen allen in der Liebe Christi Jesu (*σπλάγχνα* 1 7 f., das Wort noch 2 Kor 7 15 Phm 7 12). Liebe heißt auch, einem volle Freude machen (*πληρώσατέ μου τὴν χαράν* Phil 2 2), sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden Röm 12 15. Dem, der uns gekränkt hat, gegenüber wird Liebe zur Vergebung nach dem Jesuswort Röm 12 14 2 Kor 12 13. „Seht zu, daß keiner dem

andern Böses mit Bösem vergelte, sondern allezeit verfolget das Gute für einander und für alle!“ 1 Thess 5 15. Aber Liebe gibt nicht bloß, sie schämt sich nicht, zu empfangen; sie nimmt freilich nicht bloß Gaben, nicht das Geld der andern, sondern will „sie selbst“ 2 Kor 12 14. Die ganze Fülle der Liebe endlich breitet Paulus in 1 Kor 13 4—7 aus. Gerade das Affektive der Liebe hat hier starken Ausdruck gefunden. Und wenn aus dem Zusammenhang des Briefes heraus die Liebe stark nach dem beschrieben wird, was sie Gemeines *nicht* tut, und vielfach als Tragen und Dulden, so leuchtet doch andererseits gerade hier hervor, wie sie für Paulus Freude ist und Glaube an den Menschen, dem sie das Beste zutraut. Ganz besonders wichtig ist, daß Paulus auch die Freude an der Wahrheit auf sie zurückführt. Phil 1 9 f. ist er noch weiter gegangen und hat auch die letzte Erkenntnis aus der Liebe hergeleitet. In der Tat lernt der Mensch durch die Liebe richtig „zu unterscheiden das Verschiedene“, die Dinge und die Menschen zu werten; auf solche Erkenntnis und auf solches „Gefühl“ (*αἴσθησις*) kommt es im Christentum wesentlich an.

Ihrem *Umfang* nach ist auch bei Paulus die Liebe unbegrenzt. Sie ist nicht bloß Bruderliebe (*φιλαδελφία* Röm 12 10 vgl. 1 Thess 4 9), sondern geht auf alle 1 Thess 3 12 5 15, auch auf den Feind: „Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht!“ Röm 12 14. Freilich kündet sich schon bei Paulus leise eine neue Zeit an, in der man von der Unbedingtheit Jesu Abstriche macht, wie man der Gemeinde und der Welt Rechnung trägt. Wohl heißt es noch: „Lasset uns Gutes tun an jedermann!“; aber hinzugefügt ist bereits „allermeist aber an des Glaubens Genossen!“ Gal 6 10. Und dem Gebot der Liebe wird einmal schon ein „Wenn“ vorgesetzt: „Wenn es möglich ist, so viel an euch ist, haltet mit allen Menschen Frieden“ Röm 12 18. Noch sagt auch Paulus: „Es ist überhaupt schon ein Mangel für euch, daß ihr Streitigkeiten miteinander habt. Warum laßt ihr euch nicht lieber beleidigen? Warum laßt ihr euch nicht lieber berauben?“ Aber er gibt doch der Bosheit, die anscheinend nur durch Recht und Zwang gebändigt werden kann, nach und setzt ein Gericht ein — für die „Brüder“, die Heiligen! 1 Kor 6 7 ff. Wo er den Verzicht auf die Rache fordert, verweist er doch noch auf die Rache Gottes Röm 12 19. Am Schlusse der Ermahnungen in Röm 12 freilich erhebt sich auch Paulus wieder zur vollen Höhe: „Laß dich nicht von dem Bösen überwinden, sondern überwinde du das Böse mit dem

Guten" Röm 12 21. Alles zusammengenommen ist trotz dieser Abmilderungen das Ethos der Liebe bei Paulus im allgemeinen noch in seiner Kraft erhalten.

2. Die *Wahrhaftigkeit* ist von Paulus einmal aus der Liebe abgeleitet worden 1 Kor 13 6. Das ist bedeutsam. Wird die Wahrheit ein Liebesdienst, so ist sie der Starrheit entkleidet, die sie im Banne des Individualismus zum Verderben ihres Trägers und seiner Mitmenschen machen kann. Phil 4 8 steht sie an der Spitze jener edlen Tugenden, an die die Christen denken sollen. Im Christen soll es aussehen wie im jüdischen Haus am Passahfest; hinausgekehrt ist der alte Sauerteig, alles ist rein und sauber. *Lauterkeit* und Wahrheit sind im Herzen der Gemeinde 1 Kor 5 7 f. (*εἰλικρίνεια* noch 2 Kor 1 12 2 17 Phil 1 10). „Ich kann nichts wider die Wahrheit, aber alles für die Wahrheit", hat Paulus von sich sagen können 2 Kor 13 8, wobei die Wahrheit in jener umfassenden Weite zu nehmen ist, in der das Wort auch 1 Kor 13 6 steht: das Wahre, Gute und Schöne im vollen Sinn. Wie entschlossen Paulus die Wahrhaftigkeit gefordert hat, zeigt sein Grundsatz: *„Alles, was nicht aus Ueberzeugung geschieht, ist Sünde"* Röm 14 23. Da er weiß, daß selbst der religiöse Enthusiasmus seine Moden hat und sich ins Unwahre steigert, so hat er mit Ernst gesagt, daß Prophetie nur geübt werden darf, soweit der Glaube reicht (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* Röm 12 6). Nie darf einer in religiösen Dingen mitmachen, sondern „wohin wir innerlich gekommen sind, darin sollen wir auch wandeln!" Phil 3 16. Nichts ist dem Apostel verhaßter als die Heuchelei. Sein Ja ist ein Ja, sein Nein ein Nein, wie es der Herr verlangt hat 2 Kor 1 17 ff. 7 14. Selbst die Liebe hat keinen Wert, wenn der Mensch sie sich abzwingt, oder gar, wenn er sie bloß heuchelt Röm 12 9 2 Kor 6 6. Heuchelei hat Paulus schon da gesehen, wo wir vielleicht bloß von Schwäche reden würden, wie in dem Verhalten des Petrus in Antiochien Gal 2 11—13. Er will, daß jeder auf seiner Ueberzeugung stehen soll Röm 14 5.

Neben Wahrhaftigkeit und Lauterkeit tritt wie bei Jesus die *Einfalt* der Seele (*ἁπλότης*) besonders in solchen Fällen, wo es sich um das Reinsein von Neid und Habsucht handelt Röm 12 8 2 Kor 8 2, vgl. 9 11 13. Doch steht das Wort auch allgemeiner 2 Kor 11 3 1 12.

Ein Klang tritt deutlicher auf als bei Jesus: die Wahrhaftigkeit wird hier ausdrücklich *innere Freiheit* und *Festigkeit* genannt

Besonders den wankelmütigen, schnell begeisterten und schnell verdammenden Korinthern hat Paulus zugerufen: „Wachet, steht im Glauben, seid tapfer und seid fest!", nicht ohne hinzuzufügen: „Alles soll in Liebe geschehen" 1 Kor 16 13 f., vgl. 15 38 Phil 4 1. Das Festsein und Festwerden hat er immer wieder seinen Gemeinden gewünscht Röm 1 11 1 Thess 3 13 3 3. Dieser Festigkeit entspricht die innere Freiheit: „Werdet nicht wieder der Menschen Knechte!" 1 Kor 7 23 Gal 5 1 13. Unser Wort Persönlichkeit kennt Paulus nicht; aber was meinen diese Worte anderes als Persönlichkeit, nicht ein süßliches, weichliches und pharisäisches Sichgenießen, aber Kraft, Eigensein und Wahrsein aus Gott und in der Liebe? (Vgl. noch § 66, 1.)

3. Auch den *Konflikt von Liebe und Wahrhaftigkeit, von Liebe und Freiheit* hat Paulus wohl gekannt. Er hat in solchem Fall stets, wie es dem Wesen des Christentums entspricht, die Liebe als das Entscheidende betont. Scharf ist er denjenigen Starken gegenübergetreten, die aus ihrer „Erkenntnis" und „Freiheit" ein oberstes Gesetz machen wollten. „Die Erkenntnis bläst nur auf, die Liebe erbaut! Solange einer noch den Dünkel hat, er habe die Erkenntnis, solange hat er noch nicht richtig ‚erkannt'. Nur wer Gott liebt, der — ist von ihm erkannt!" 1 Kor 8 1 ff. Mit diesen wuchtigen Sätzen beginnt Paulus die Darlegungen über das Essen des Opferfleisches 8 13, vgl. 10 23 f. Ganz gleich ist die Entscheidung beim Vegetarianismus Röm 14 f. Nur daß hier auch die Schwachen verurteilt werden, die hochmütig „richten" 14 10. Keiner soll sich selber zu Gefallen leben, sondern jeder dem Bruder 15 1 f. Von hier aus kann man verstehen, daß man hin und her einmal dem Apostel Schwanken, ja selbst Unwahrhaftigkeit vorgeworfen hat. Böser Wille hat sich sogar noch an andere Dinge, an harmlose Aenderungen seiner Reisepläne gehängt, um ihm Unwahrhaftigkeit nachzusagen 2 Kor 1 13—23. Gewiß haben ihn erst solche üblen Erfahrungen dazu gebracht, auch dem Argwohn die Spitze abzubrechen 2 Kor 8 21 = Prov 3 4. Man hat nicht den Eindruck, daß der trotzige Mann von sich aus darauf gekommen wäre, „unanstößig zu werden den Juden und den Hellenen und der Gemeinde Gottes" 1 Kor 10 32. Aber seine Nachgiebigkeit hat seinen Feinden Gelegenheit gegeben, ihn des Wankelmutes und der Heuchelei anzuklagen, wenn er sich, obwohl frei, „allen zum Knecht" machte, „den Juden wie ein Jude" ward, um Juden zu gewinnen, und den „Gesetzlosen wie ein Gesetz-

loser", den Schwachen wie ein Schwacher, „allen endlich alles, um allerwegen einige zu gewinnen" 1 Kor 9 20–22. Und doch war das ganz im Sinn der Liebe als des höchsten und übergeordneten Gesichtspunktes und durchaus nicht bloß aus dem Eifer des Missionars geboren. Daß diese Hingabe und dieser Verzicht ihre Grenze haben, hat Paulus im Kampf mit den Judaisten deutlich ausgesprochen. Wo die neue Religion bewußt wieder in die alte heruntergezogen und Menschen ihr Innerliches geraubt werden soll, um sie wieder unter das knechtische Joch des Gesetzes zu fangen Gal 5 1, da hat Paulus ganz fest gestanden und ist keinen Fuß breit und keinen Augenblick gewichen Gal 2 5.

4. *Reinheit im geschlechtlichen* Leben ist dem Paulus eine ebenso selbstverständliche Forderung wie Jesus und dem Judentum. Er hat sie auch verteidigen müssen gegenüber dem entgegengesetzten „libertinistischen" Gedanken 1 Kor 6 12–20. Man fühlt freilich überall, daß ihm Keuschheit (*ἁγνότης* 2 Kor 6 6 11 3, *ἁγνός* 2 Kor 11 2 7 11 Phil 4 8) und Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια* Gal 5 23 1 Kor 7 9 9 25) eigentlich keiner Begründung bedürftig erscheinen. Unzucht und Ehebruch sind Dinge, die ihn einfach mit Abscheu erfüllen, und er weiß diesen Abscheu mit mächtigen Worten auch anderen einzuflößen 1 Kor 5 1 ff. 9–13. Aber Paulus geht noch weiter. Er ist in diesem Punkt im Grunde *Asket*, volle Enthaltung ist sein eigentliches Ideal 1 Kor 7 7.

5. Diese Grundgedanken des sittlichen Ideals erfahren noch mannigfache Ausprägungen, die nichts Neues hinzufügen, aber doch wichtig sind als Verdeutlichung der Richtung, die die sittlichen Gedanken des Apostels nehmen. Wahrhaftigkeit und Liebe wirken zusammen zu jenem einzigen Wert, nach dem der Mensch, zumal der Apostel, gemessen werden soll, seiner *Treue* 1 Kor 4 2 ff. Treue gegen seinen Beruf hat neben dem Liebesgedanken auch Paulus das Opfer seiner Freiheit und seiner Apostelrechte abgedrungen 1 Kor 9 1. Leben will er nur, weil er wirken kann Phil 1 21 24. Nach ihrer Treue hat Paulus auch die anderen gewertet: Titus ist sein treues Kind 1 Kor 4 27, und seinen Eifer hat er gerühmt 2 Kor 8 17 wie den Eifer der Brüder, die mit ihm nach Korinth gehen 8 22. *Eifer* ist auch eines der Lieblingsworte des schwer arbeitenden Mannes, der trotz Armut und Krankheit so viel geleistet hat Röm 12 8 11 2 Kor 7 11 f. 8 7 8 16 Gal 2 10 1 Thess 2 17. Wie er nicht müde in seinem Beruf wird trotz Gefahr und Sorge 2 Kor 4 1 16, so sollen alle *nicht müde werden*, Gutes zu tun 6 9.

Geduld im Leiden Röm 5 3 2 Kor 1 6 6 4, Geduld im guten Werk Röm 2 7 und in der Arbeit des Berufes 2 Kor 12 12, Geduld in der Hoffnung Röm 8 25 15 4 1 Thess 1 3, das ist die Treue nur in einer neuen Verkleidung. Aber ihre andere Seite ist die *Tapferkeit*. Paulus ist stets ein Kämpfer gewesen mit den Waffen der Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit Röm 6 13 1 Thess 5 8, alle Bollwerke niederzureißen, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erheben, und alle Gedanken in die Gefangenschaft Jesu Christi zu führen 2 Kor 10 3 ff. Die Bilder aus dem Soldatenleben liegen ihm nahe, vgl. noch 1 Kor 9 8, ebenso die von den Wettkämpfen. Auch seine Schüler haben ihn noch so geschildert Eph 6 14—18 2 Tim 4 7. Tapferkeit war ihm selbstverständlich, wenn auch das Wort bei ihm selten ist, nur in der Mahnung: „Seid tapfer!" seinem Wortschatz angehört 1 Kor 16 13 s. o.

6. Der wahrhaftige Mensch ist auch *demütig*. Denn „jeder prüfe nur sein Werk, so wird er seinen Ruhm für sich behalten" Gal 6 4. So spricht der nüchterne, reife Mensch. Und wenn er fromm ist, sagt er sich noch: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" 1 Kor 4 7. Gegen die aufgeblasenen Leute (*φυσιωθέντες*) hat Paulus im ersten Korintherbrief sehr viel zu sagen, und sein letztes Wort ist: „Die Liebe bläst sich nicht auf!" 13 4. Vom *ὑπερφρονεῖν* führt er sie zum *σωφρονεῖν* zurück Röm 12 3; denn eine Verrücktheit ist ihm jeder Selbstruhm, wie ihn die Gegner betreiben und ihm aufnötigen 2 Kor 11 1 f. 16 5 13 (*ἐξέστημεν — σωφρονοῦμεν*). Immer wieder muß Paulus gegen dies, wie es scheint, weit verbreitete Laster des Hochmuts, der Einbildung und Aufgeblasenheit zu Felde ziehen Röm 1 30 12 16 14 10 (das Richten). Am schönsten und eindringlichsten hat er mit dem Vorbild Jesu zur Demut gemahnt im Philipperbrief 2 2 ff. Dabei fehlt ihm durchaus nicht der Stolz, ohne den Demut keinen Wert hat. Er hat gewußt, was er geleistet hatte und leistete; aber es ist Gott, der ihm die Kraft dazu gibt, oder der Herr, der so Großes durch ihn wirkt. Wenn er sich rühmt, rühmt er sich des Herrn 1 Kor 1 31. Von sich will er lieber die Schwachheiten, Not und Sorge, Leiden und Krankheit rühmen, weil gerade darin die Kraft des Herrn zu ihrer Vollendung kommt 2 Kor 11 30 12 9. In bedeutsamer Mischung spiegelt sich diese Doppelempfindung etwa in 1 Kor 15 9 ff. Hatte er hier zuerst gesagt: „Ich bin der geringste unter den Aposteln", so fährt er stolz fort: „Durch die Gnade Gottes aber bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht

erfolglos gewesen, sondern ich habe mehr als die andern alle gearbeitet!" Da fällt ihm sein Stolz wieder auf die Seele, und er schließt: „Nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir war." Nicht Stolz ist ausgeschlossen durch die Demut, sondern nur der Hochmut (*ἀλαζόνεια, φυσιοῦσθαι, ὑψηλοφρονεῖν*).

7. Von *Dankbarkeit* ist zwar nicht viel die Rede bei Paulus; geübt hat er sie, und nicht bloß gegen Gott, wie die Dankgebete bebeweisen, mit denen er seine Briefe eröffnet. Wie fein er danken kann, auch wo er vorsichtig sein muß, um nicht zu viel zu sagen und den Wunsch zu zeigen, noch einmal Gaben zu bekommen, das beweist der Philipperbrief, vgl. 4 10 ff. Manchmal wandelt sich Dank gegen die Menschen in einen Dank gegen Gott für die Menschen Phil 1 3. So spricht er auch den Korinthern nur von dem Dank, der zu Gott emporsteigen wird für ihre Gabe nach Jerusalem 2 Kor 9 11. Vgl. noch Röm 16 4.

8. Endlich sind *die übernommenen Formen sittlicher Mahnungen* noch ins Auge zu fassen, die freilich eine elementarere Sittlichkeit als die eigentlich christliche einschärfen. Den *Dekalog* hat Paulus nur einmal kurz angeführt Röm 13 9, wobei in der üblichen Weise die erste Hälfte ausgelassen wird und wie in der LXX Exod 20 13 der Ehebruch voransteht. Dem Verbot, wie das AT es bietet, hat er aber sofort die Liebe als den wahren Inhalt des Gesetzes zur Seite gestellt Röm 13 9. Der große *Lasterkatalog* Röm 1 29 ff. faßt unter dem stoischen Begriff *τὰ μὴ καθήκοντα* allgemeine und besondere Sünden, Worte und Taten zusammen in bunter Reihe, hier und da sogar nach dem Klang zusammengestellt. Das kurze Verzeichnis Röm 13 13 ist dreiteilig, jeder Begriff — Schwelgerei, Unzucht, Haß — doppelt ausgedrückt. 1 Kor 5 10 f. bietet: Hurer, Habsüchtige, Räuber, Götzendiener, Lästerer, Trunkenbolde als Leute, die nicht in einer christlichen Gemeinde geduldet werden dürfen, 1 Kor 6 10 setzt noch andere geschlechtliche Sünden und Diebstahl hinzu. 1 Kor 10 7 f. zählt im Anschluß an das AT ähnliche Laster auf, während 2 Kor 12 20, an die Streitigkeiten in Korinth denkend, die Reihe der Zungensünden aus der umfassenden Liste Röm 1 hervorhebt; das Geschlechtliche steht auch hier, unerwartet, in 12 21, vgl. noch Gal 5 19 f. Die Lasterkataloge verraten deutlich einen großen gemeinsamen Besitz sittlicher Gedanken und ethischer Formen im ganzen westlichen Kulturkreis. Aber wieviel dem Apostel auch aus der Ueberlieferung seines Volkes und griechischer Bildung zugeflossen sein mag, grö-

ßer war das Neue, das er sich in der Nachfolge Jesu auf dem Weg erworben hat, den er den Philippern einmal mit den schönen Worten empfiehlt: „Was wahr ist, was ehrwürdig, was gerecht, was keusch, was freundlich, was einen guten Klang hat und wenn etwas eine Tugend, wenn etwas ein Lob ist — dem denket nach!“ 4 8.

§ 69. Die alten Gemeinschaften und das neue Ethos.

Beim, Hauck, Harnack, Tröltsch, Weinel, Walther s. S. 13, o. — EHirsch, Eine Randglosse zu 1 Kor 7, Z. f. syst. Theologie 1925.

1. Eine „Sozialethik“ hat Paulus so wenig wie Jesus entworfen. Einzelne Menschen aus der Welt zu retten, das ist sein Werk. Daß die Welt selbst auf der neuen sittlichen Grundlage neugestaltet werden könne und müsse, daran denkt er nicht. Freilich, die Hoffnung auf eine kommende neue Welt lebte auch in ihm; aber auch von daher kam ihm nur der Verzicht auf eine Neugestaltung der gegenwärtigen 1 Kor 7 29—31. Doch darf man das Eschatologische nicht zu sehr betonen. Die Individualismus ist bei ihm viel stärker und ruht rein auf sich; er wäre allein imstande, jede ausdrückliche Beschäftigung mit der Sozialethik aus dem Gesichtsfeld des Apostels schwinden zu lassen. Trotzdem ist Paulus gezwungen worden, sich mit der Volks- und Massensittlichkeit seiner Zeit, aber auch mit ihren Unsitten und Sünden und endlich mit anderen christlichen Auffassungen von den Fragen des Gemeinschaftslebens auseinanderzusetzen. Darum liegen bei ihm doch vielfach klare und eingehende Anweisungen vor.

2. Ueber die *Ehe* hat Paulus teils antik-nüchtern, d. h. rein geschlechtlich, teils für seine Zeit „modern“ und eben deshalb auch asketisch gedacht. Er hat zwar die Einehe entschieden gefordert, aber deutlich nur, um Schlimmeres zu verhüten, und ebenso wie Jesus die Scheidung verworfen 1 Kor 7 1 f. 7 10 f. Seine eigene Veranlagung zur Askese hat er als eine besondere Gnadengabe Gottes angesehen 7 7. Heiraten heißt ihm „sich nicht enthalten können“, weil man „brennt“ 7 9. Auch die Witwe ist „seliger, wenn sie so bleibt“ (und natürlich der Witwer; Paulus spricht 7 39 f. nur von der verheirateten Frau *γυνή* im Gegensatz zur *παρθένος* 7 25—38 und nicht zum Mann). Zu dieser mangelhaften sittlichen Schätzung der Ehe kommt die nüchterne Erwägung, daß die Verheirateten, besonders die Frauen, in der kommenden Drangsal der Endzeit mehr zu leiden haben werden als die Unverheirateten 7 26 ff., und die vielleicht zu stark verallgemeinerte Erfahrung, daß die Ver-

heirateten sorgen, wie sie dem Gatten gefallen, nur die Unverheirateten, wie sie dem Herrn zu Dienst leben 7 32—34. Andrerseits kennt er auch die Gefahren der Askese und wehrt sie ebenso nüchtern ab 7 2. Darum soll auch kein Ehegatte sich dem anderen entziehen 7 3—5. Endlich, wenn zwei zusammenleben in „geistlicher" Ehe, wie man es später nannte, und sie bemerken, daß die Enthaltsamkeit auf die Dauer über ihre Kraft geht, sollen sie in der Ehe ihre Zuflucht suchen 7 36—38.

Wo der Ehe Gefahr drohte von dem Grauen her, das der Gläubige vor dem Angehörigen anderer Religion empfindet, hat sie Paulus geschützt. Eine Trennung aus diesem Grund hat Paulus dem christlichen Teil untersagt und kühn behauptet, daß der unchristliche Teil durch den christlichen „geheiligt" sei. Auch Kinder aus solchen Mischehen seien „heilig" 7 12—14. Das ist nicht innerlich gemeint, sondern rein sakramental; aber Paulus bringt die Kinder herein, weil er weiß, daß dieser Hinweis die natürliche Liebe in Bewegung setzt und ihm hilft. Beweis: er hat die Ehe einer Verwitweten mit einem Nichtchristen verboten 7 39 f. Ist die heiligende Kraft hier nicht stark genug? Nein, sondern man sieht, daß all diese Worte ihre Einheit darin haben, daß Paulus vor allem Frieden in der Gemeinde und mit der Umwelt wünscht. Auch der Missionseifer konnte sehr unangenehme eheliche Verhältnisse schaffen, besonders dadurch, daß ein nichtchristlicher Gatte sich trennen wollte, der christliche Teil aber, um den anderen zu gewinnen, nicht. Paulus hat hier geradezu geboten, in die Scheidung zu willigen 7 15 f.: „Im Frieden hat uns Gott berufen." Um des Friedens willen ist Paulus bis zur Abschwächung der Forderung Jesu ins „Menschenmögliche" gegangen. Er hat die Uebertretung des Verbots der Scheidung im selben Augenblick geduldet, wo er es einschärft 1 Kor 7 11. Friede — keine Unehre für die Gemeinde Gottes, und nicht hinausheiraten, wenn man denn heiraten muß! 7 39 f.

Der *Familie* und den Kindern ist noch keine Aufmerksamkeit zugewandt. Außer jenem einen Satz 7 14 — die Kinder sind heilig —, der mit Unrecht ins Sittliche hinaufgedeutet wird, findet sich nichts über sie, und nur Röm 1 30 eine Warnung vor Ungehorsam gegen die Eltern. Freilich, wenn man liest, was Paulus über sein liebes „Kind" Timotheus und das andere, das er im Gefängnis „gezeugt" hat, Onesimus, schreibt (Philemonbrief), fühlt man die väterliche Güte des Mannes.

3. *Volk* und *Staat* lagen für Paulus ebenso auseinander wie für Jesus, ja noch mehr. Sein Herz gehörte seinem Volk. Für seine „Brüder, seine Verwandten nach dem Fleisch", will er nicht bloß arbeiten — seine ganze Mission an den Heiden gilt eigentlich ihnen Röm 11 11 —, auch nicht bloß sterben: sogar „verflucht will er sein von Christus weg", wenn er sie retten könnte Röm 9 3 ff. Aber zu dem Staat seines Volkes hatte er kein Verhältnis, konnte er keins mehr haben. Ueber den römischen Staat, dem er als „Bürger" angehörte, hat er in Röm 13 1—7 Aussagen getan, die bis auf den heutigen Tag als christliche Staatsgesinnung gepriesen werden, die man aber nur mit äußerster Vorsicht auf unsere Verhältnisse anwenden darf. Denn nicht bloß sind diese Aeußerungen ganz auf den absolutistischen Staat zugeschnitten, in dem der einzelne nichts bedeutet gegenüber der Obrigkeit, „die Gewalt hat"; sondern derselbe Paulus, der dort sagt, daß alle bestehenden Gewalten von Gott eingesetzt seien, und wer sich ihnen widersetze, widerstrebe dem Willen Gottes, hat 1 Kor 2 6—8 ganz andere Wesen hinter der römischen Obrigkeit gesucht und den Teufel den Gott dieser Welt 2 Kor 4 4 genannt. Der Widerspruch läßt sich schließlich ausgleichen; denn Satan und die Herrscher dieses Aeons sind gefallene Engel. Immerhin liegt ein Wechsel der Betrachtungsweise vor. Er erklärt sich daraus, daß sich Paulus in Röm 13 1—7 einem staatsfeindlichen, wenn nicht revolutionären Willen gewisser Kreise entgegenstellt. Ihm gegenüber gebietet er, dem Kaiser und seinen Beamten Furcht und Ehrerbietung, Steuer und Zoll zu geben. Dabei hat er die göttliche Einsetzung der Obrigkeit und ihre im ganzen gerechte Handhabung des Schwertes einseitig betont. Daß er tatsächlich nicht mehr fordert als das Genannte, ist klar. Das hat er dadurch sehr deutlich gemacht, daß er seinen Korinthern *verbietet*, vor das Gericht des Staates — er nennt es das Gericht der „Ungläubigen" und „Ungerechten" — zu gehen 1 Kor 6 6 6 1. Daß ein Christ nicht Soldat oder Beamter wurde, war so selbstverständlich, daß Paulus nicht davon redet.

4. Ebensowenig ist die *Gesellschaftsordnung* von Paulus angetastet oder verchristlicht worden. Die Glut einer Christusliebe, die sich der Welt gekreuzigt fühlt und die Welt sich, verzehrt alle die Werte, auf denen die Gesellschaftsordnung ruht; aber sie ist dem Bestehenden gegenüber auch wieder völlig konservativ, aus Gleichgültigkeit und Verachtung. Zwischen diesen Gegensätzen schwingen des Paulus Aussagen über die Sklaverei oder über die Ehe

ebenso wie die über das Recht. Ehre gibt man wohl anderen Röm 12 11; aber man sucht seine Ehre nicht 1 Thess 2 6. Eigentum hat man auch, man soll es auch erwerben, um nicht abhängig von anderen zu werden 1 Thess 4 11 ff.; aber man soll es auch hingeben und entbehren, es ist kein sittliches Gut Phil 4 11. Wozu die Ordnungen aufrechterhalten, die Ehre, Eigentum, Stand und Leben zu sichern dienen? Aber andrerseits: Wozu die Hände rühren, um diese Dinge umzugestalten? „Du bist als *Sklave* berufen — daran darf dir nichts liegen! Nein, wenn du auch frei werden kannst, bleibe lieber so! Denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn, ebenso ist der frei Berufene ein Sklave Christi" 1 Kor 7 21 ff. Es gibt auch hier nur *einen* durchschlagenden Gesichtspunkt: „Im *Frieden* hat euch Gott berufen" 7 15. Paulus hat selbst die Christen nicht aufgefordert, ihre Sklaven freizulassen; das hätte wieder in die äußerliche Rechtsordnung eingegriffen. Er hat es nur einmal gewünscht, da er glaubte, daß der entlaufene Sklave (den er seinem Herrn in Anerkennung der Rechtsordnung aber zunächst zurückschickt!) als sein Missionsgehilfe dienen könne Phm 8—20. Friedensbedürfnis hindert neben der Weltverachtung und dem religiösen Individualismus den Apostel zu sehen, daß das christliche Gewissen hier mitzusprechen, ja große und schwere Fragen der Menschenerziehung zu lösen hat.

§ 70. Das neue Ethos der Ekklesia.

Literatur s. vor § 56.

1. Von ganz andrer Art sind des Apostels Vorschriften für die *Ekklesia*. Hier soll aus der Kraft des religiösen auch alles sittliche Leben neu werden. Hier ist alles Widerchristliche verschwunden, das draußen als gleichgültig bestehen gelassen wurde. Hier ist nicht „Jude und Hellene, hier ist nicht Sklave und Freier, hier ist nicht Mann und Frau" Gal 3 28. In der Gemeinde nahm der *Sklave* ebenso wie der Freie jede Stellung ein, zu der ihn Gott durch eine „Gabe", durch ein besonderes Können berief. Er konnte Prophet und Lehrer sein, so gut wie jeder andre, er, ein Freigelassener des Herrn Jesus 1 Kor 7 22 f. — Die *Frau* darf wie der Mann in der Gemeindeversammlung beten und prophezeien, wenn der Geist sie ergreift 1 Kor 11 4 f. (Die Stelle 14 31, die der Frau das Reden in der Gemeinde überhaupt verbietet, ist wegen dieses Widerspruchs mit 1 Kor 11 und ihrer unsicheren Stellung im Text

für unecht zu halten.) Ja noch mehr, eine Frau ist in Kenchreae der Gemeinde dasselbe gewesen wie Stephanas in Korinth Röm 16 1 f. 1 Kor 16 15 f.: „Dienerin" (*διάκονος*). Nur das hat Paulus verlangt, daß die Frau immer in den Grenzen des Anstands bleibe. Den Schleier darf sie nicht ablegen, auch wenn er ihr das Beten und Prophezeien erschwert 11 2—16. — Der Unterschied zwischen *Reich und Arm*, den Paulus als soziale Erscheinung nicht beseitigen will, darf in der Gemeinde keine Rolle mehr spielen 1 Kor 11 20 ff. Mit scharfen Worten hat Paulus die „Reichen" angefahren, die ihr eigenes Herrnmahl vorwegnehmen, weil sie mit dem armen Bruder nicht teilen oder nicht essen wollen.

2. Aber nicht bloß als Freiheit und Gleichheit wirkte sich das neue Ethos in der Ekklesia aus, sondern vor allem wird die Gemeinschaft selbst durchaus als Einssein in Christus empfunden, das dienende Liebe, herzliche Ehrerbietung und suchende Hilfe wird. Alles noch einmal hier auszuführen, ist unnötig. Nur einzelne, besonders wichtige Züge müssen uns hier beschäftigen. Vor allem sei daran erinnert, wie Paulus aus dem Bild des Leibes Christi die rechte Stellung jedes Gliedes ableitet Röm 12 3 ff. 1 Kor 12 12 ff. 1 Kor 10 16 und wie er die Liebe als die höchste Geistesgabe gerade den wunderbaren Erlebnissen gegenüber behauptet, die „Gott in die Gemeinde gesetzt hat" 1 Kor 13 1 12 31 12 28. Hier soll alles aus der Liebe geschehen, so führt es zur sittlichen Erbauung. Die Liebe allein „erbaut" 1 Kor 8 1 1 Kor 10 23, baut auf. Die Liebe ist Grundkraft und Grundgesetz der Kirche. Wenn Röm 12 3—8, noch in den Spuren von 1 Kor 12—14 gehend, diesen Gedanken an die Geistesgaben anknüpft, so setzt ihn 9—13 in allgemeinerer Weise wundervoll fort. Und Gal 5 13—15 und 6 1—10 bringen noch einige feine Einzelzüge hinzu. Besonders schön ist 1 Thes 5 14 f.: „Wir ermahnen Euch, Brüder, weiset zurecht die Unordentlichen, redet den Kleinmütigen freundlich zu, helfet den Schwachen, seid geduldig gegen alle! Sehet, daß keiner dem andern Böses mit Bösem vergilt, sondern jaget allezeit dem Guten nach füreinander und für alle." So steht im Geist des Paulus diese neue Menschengemeinschaft, losgelöst von allem seitherigen Gemeinschaftsleben, aber sich doch in Ruhe hineinfindend, nichts absichtlich zerstörend, und doch etwas ganz Unerhörtes: eine reine Liebes- und Gesinnungsgemeinschaft. Man verkennt die Sache und ihre Bedeutung, wenn man diese Gemeinschaft — man tut es meist unbewußt — mit unsrer Kirche, die neben Staat und

Familie steht, gleichsetzt. Die Ekklesia ist für Paulus die *einzige* Christengemeinschaft. Alles andere wird untergehen, der Leib des Christus bleibt.

3. Doch ist nicht zu vergessen, daß auch (S. 207) in den paulinischen Gemeinden das *Recht* wieder seinen Einzug in die neue Religion hält. Zwar kennt Paulus noch keine Beamten mit rechtlichen Befugnissen. Er vertraut auf den „Geist": „Wenn ein Mensch überrascht wird von einem Fehler, so bringet ihr als Geistesträger ihn wieder zurecht im Geiste der Sanftmut. Und siehe zu, daß nicht auch du versucht werdest!" Gal 6 1, vgl. 1 Thess 5 12. Aber er hat nicht bloß ein „Zivilgericht" eingesetzt 1 Kor 6 1—11, sondern auch Strafrecht der Gemeinde übertragen, indem er ihr die Verfluchung des Blutschänders vorschreibt 1 Kor 5 1—13. Es bildet sich also auch hier auf sozialem und sittlichem Neuland sofort Recht; die alten Sünden nötigen von der reinen Sittlichkeit abzugehen, und führen zum Recht als dem Erzwingbaren.

Dritter Abschnitt.

Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung.

§ 71. Mysterium, Weisheit und Gnosis.

Wernle (S. 230—42) s. S. 10, 2. — WBauer, Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus 1902. — Reitzenstein, Mysterienreligionen (S. 284 ff.) s. S. 25.— Harnack vor § 61.— Wichtig Norden (S. 95—115.) s. S. 12, m — Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (Gnostiker und Pneumatiker) 1916. — MDibelius s. vor § 92.

1. Paulus ist der Erste im Christentum gewesen, der seine Religion durch eine Weltanschauung und eine Geschichtsbetrachtung unterbaut hat. Nur in zerstreuten Andeutungen ist sie auf uns gekommen, weil sie ihm *Mysterium* Röm 11 25 ist, das er nur den Vollkommenen, den Reifen mitteilt 1 Kor 2 6 f. 3 1 ff. Wie die Formeln, so entstammen auch die Inhalte des „Geheimnisses" der Ueberlieferung der Mysterientheologie und der Apokalyptik; sie beziehen sich auf die himmlische Seligkeit, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, die Gott bereitet hat denen, die ihn lieben 1 Kor 2 9 12. Christliche Ueberzeugungen vom künftigen Schicksal der Lebenden und der Toten, die Zurücktragung des

apokalyptischen Denkens in die Geschichte und das neue Verständnis vom Walten Gottes in der Menschheit, das der Apostel dadurch und durch die neue Religion gewonnen hat Röm 11 25, haben aus diesen Inhalten das neue Weltbild des Apostels gestaltet. Paulus hat das alles mit dem hohen Gefühl eines besonderen, letzten religiösen Besitzes erlebt und weitergegeben. Es ist ihm die *Gottesweisheit ἡ σοφία τοῦ θεοῦ*; und *geistgewirktes Erkennen* der „Tiefen Gottes" 1 Kor 2 10 15 f. „O welch eine Tiefe des Reichtums sowohl der Weisheit als der Erkenntnis Gottes — aus ihm und durch ihn und in ihm das All!" Röm 11 33—36.

So hellenistisch-gnostisch dieses Hochgefühl des geoffenbarten Erkennens ist, so prophetisch-israelitisch ist das ganze Unternehmen, die Weltgeschichte unter einen großen göttlichen Zweckgedanken zu stellen. Die Gottesreichsidee erweitert sich jetzt nach rückwärts zu einer Geschichtsbetrachtung, die durch die Jahrhunderte hindurch mit dem Christentum gewirkt und den Grundriß des christlichen Dogmenbaus und der gesamten Geschichtsphilosophie gebildet hat. Nur hier und da hat daneben Daniel und seine Vision der vier Weltreiche ebenfalls aus ältester apokalyptischer Tradition sich geltend gemacht.

Im folgenden ist des Paulus Gesamtweltanschauung, nicht bloß sein Aufriß der Weltgeschichte gegeben. Denn es liegt uns noch ob, auch die Voraussetzungen zu bringen, die wie die Christologie und die Theologie im engeren Sinne zum Verständnis seiner Lehre oder seines religiösen Lebens nicht unmittelbar nötig sind.

§ 72. Gott, Christus und die Geisterwelt.

Literatur zum Geist § 51, zur Christologie § 49 und S. 11, d, zur Höllenfahrt 11, d. — OEverling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888. — MDibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909. — MBrückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903. — WOlschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie 1909. — Bousset, Lueken s. S. 12, g. — Zu den triadischen Formeln s. S. 10, f. DNielsen, Der dreieinige Gott 1923. — Peterson, s. S. 12, m. Norden (S. 347—354) S. 12, m.

1. So häufig Paulus von Gottes Gnade oder Willen spricht, selten treten irgendwelche Züge seiner Gottes*vorstellung* ans Licht. Das zeigt, wie sehr er aus Frömmigkeit und nicht aus Weltanschauung heraus lebte und sprach. Kaum, daß er Gottes „unsichtbare Kraft und Gottheit" Röm 1 20 erwähnt und wie sie, „seit der Schöpfung der Welt an den Geschöpfen wahrnehmbar (*νοού-*

μενα), gesehen werden kann". Dieser stoische Gedanke, von ihm wohl aus der Sap. Sal. übernommen, ist ein Zeichen dafür, daß die große Zurückhaltung, die Paulus in der Beschreibung der Gottheit übt, einer wirklichen Scheu vor ihrer Vermenschlichung entspringt. Er spricht nie von Gottes Auge und Finger, seine Rechte erwähnt er nur einmal in der geläufigen Formel Röm 8 34. Nur von der Herrlichkeit Gottes, seiner leuchtenden Erscheinung spricht er öfters 2 Kor 4 4 ff. Röm 1 23 3 23. Eigentümlich sind ihm Formeln wie: „Uns ist Einer Gott, der Vater, aus dem das All und zu dem wir hin (geschaffen sind), und Einer Herr, Jesus Christus, durch den das All und durch den wir" 1 Kor 8 6 oder Röm 11 36. Ist an der zweiten Stelle das All auch zunächst die Menschenwelt, so ist das Wort 1 Kor 8 6 doch weiter gebraucht und die ganze Formel auf das Weltall angelegt. Das letzte Wort der Hoffnung des Apostels ist, daß Gott am Ende der Tage, wenn ihm das All — das ist hier 1 Kor 15 28 im besonderen die Geisterwelt — unterworfen sein wird, „Alles in Allen" sein werde. Diese Formeln sind gewiß aus stoischem und mystischem Pantheismus übernommen; aber bei ihm haben sie keinen emanatistischen Sinn. Das Ausgottsein heißt, daß Gott das All geschaffen und gewollt hat (ἐκ = aus dem Willen, vgl. Röm 2 29 1 Kor 7 7 2 Kor 2 17 5 18 Phil 3 9), und das Fürgottsein nicht, daß alles in ihn aufgehen, sondern zu ihm hinkommen soll. Endlich, daß Gott Alles in Allen sein wird, besagt, daß er über Alles herrschen und daß nichts sein wird, was ihm nicht unterworfen wäre. Nicht Sein, sondern Herrschaft ist bei Paulus überall gemeint — Gott ist Wille —, und der Uebergang auf die Geschichte Röm 11 36 ist das Bezeichnende.

2. Paulus hat bereits *Dreiheitsformeln*, in denen er Gott, den Herrn und den Geist zusammenstellt. Die eine steht im Segenswunsch: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft (gemeinschaftliche Vereinigung mit) des heiligen Geistes sei mit euch allen"; eine erweiterte Umbildung des üblichen kurzen Wortes am Ende der Briefe und in ihrer Voranstellung des Herrn vor Gott eben dadurch bedingt 2 Kor 13 13. Die andere ist Grundlage eines Mahnwortes 1 Kor 12 4 ff.: „Es gibt Unterschiede der Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist; und Unterschiede der Dienstleistungen, aber es ist derselbe Herr; und Unterschiede der Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allem wirkt." Auf keinen Fall sind diese Dreiheitsformeln zufällig dadurch entstanden, daß der Inhalt der Sätze sie von

selbst ergeben hätte; in 2 Kor 13 13 konnte Paulus sich mit demselben knappen Satz wie sonst begnügen, und 1 Kor 12 4 sieht man, wie nicht die Verschiedenheit der Ausdrücke für Geistesgaben den Satz bedingt hat, sondern umgekehrt die Dreiheit der Wesen. Daß diese Drei nun in sich selbst nicht wieder eine Einheit sind, ist deutlich; sonst hätte sich Paulus gerade hier, wo er die Einheit betont, diese letzte Spitze nicht entgehen lassen. Es handelt sich also nicht um eine Trinität, sondern lediglich um eine Trias. Ihr liegt nicht eine Götterdreiheit zugrunde, sondern sie ist wahrscheinlich einfach liturgischem, rhythmischem Bedürfnis entsprungen.

Ein treffendes Vorbild aus der Religionsgeschichte hat man trotz Suchens in ganz Asien bis nach China hin nicht gefunden (Zusammenstellungen bei Soederblom und Schomerus). Daß liturgisches Bedürfnis (Usener) die Veranlassung der Formel mit den drei Namen gewesen ist, bezeugt die Feierlichkeit der Stellen, in denen sie auftreten, und die Tatsache, daß Dreiheitsformeln, in denen andere Wesen stehen, nicht ungewöhnlich sind, vgl. z. B. 1 Tim 5 21 2 Tim 4 1 Apk 1 4 f.

3. *Der Geist Gottes* steht auch bei Paulus in dem selben unklaren Verhältnis zu Gott wie im ganzen jüdischen und christlichen Schrifttum der Zeit. Sie hätte eigentlich von einem Geist Gottes nicht mehr sprechen dürfen; denn sie hatte schon eine von allem Stofflichen geschiedene Gottesvorstellung, die am sichersten durch den Satz ausgedrückt wurde: Gott ist Geist, Geist nicht in unserem Sinne, aber doch im Sinne jener himmlischen Wesenheit, die der „Herrlichkeit" so nahe verwandt ist, wie sie denn auch als Feuer auf Erden erscheint. Man war sich darüber aber nicht klar und verwandte ruhig die alten Formeln. So setzt auch Paulus noch ganz altertümlich den Geist Gottes zu Gott in dieselbe Beziehung, in der der Menschengeist zum Menschen steht 1 Kor 2 11, und scheidet ihn unmittelbar danach wieder von Gott, indem er ihn im Menschen „Geist *aus* Gott" nennt; eine Formel, mit der auch schon das AT gelegentlich den Geist zu einem besonderen Wesen neben Gott verselbständigt. Nimmt man dazu, daß der heilige Geist bei Paulus auch als Geist Jesu Christi Phil 1 19, des Herrn 2 Kor 3 17, erscheinen kann, als Geist des Sohnes Gottes Gal 4 6, ja mit dem Herrn gleichgesetzt wird 2 Kor 3 17 (vgl. S. 244 f.), so sieht man, wie Paulus sich hier in der unklaren Weise seiner Zeit ausspricht, ohne daß sein Denken auf eine Auseinandersetzung dieser Begriffe und eine klare Vorstellung der göttlichen Wesen ginge.

4. An die Stelle, wo in der Genesis der Geist als Mittler der Schöpfung steht, ist schon im Judentum *die Weisheit* gerückt; den Mythus von ihr kennt auch Paulus. Er spricht von der Weisheit, „die verborgen ist" und die Gott „vorausbestimmt hat vor den Aeonen", damit sie später seine Heiligen verherrliche, die Heiligen der Endzeit nämlich, in der sie wieder offenbar werden soll 1 Kor 2 7, vgl. Henoch 42.

Mehr Einfluß noch schreibt der Weisheit zu HWindisch, Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, NStH.

5. Die „Paulinische Christologie" — die es nur vom Standpunkt des rückblickenden, aus den christologischen Kämpfen der Kirche kommenden Theologen gibt — ist eine sehr einfache, ungeordnete Anhäufung von Gleichsetzungen Jesu mit Heilands- und Mittlergestalten aus dem Glauben der Zeit. Der Versuch, aus diesen Aussagen ein einheitliches Ganze zu gewinnen, ist ebenso wie bei der „Eschatologie" aussichtslos. Vielmehr gilt es zu verstehen, warum Paulus all diese verschiedenen Gestalten heranzieht, um die Bedeutung Jesu auszudrücken (vgl. § 73). — Es handelt sich um folgende Gestalten: 1. Der Christus, der *Messias* aus Davids Geschlecht, der durch seine Auferstehung von den Toten zum Gottessohn in Kraft bestimmt (*ὡρισμένος*) ist Röm 1 3 f. und einst mit den Seinen herrschen, richten und alle feindlichen Geistermächte besiegen wird 1 Kor 15 23—28. 2. Der *Gottessohn* ist nur noch Röm 1 3 f. nach jüdischer Weise (S. 170) ein menschliches Wesen, das messianischer König wird. Sonst überall ist er ein wirklicher und wesenhafter Gottessohn, vom Himmel auf die Erde geschickt Gal 4 4 (*ἐξαπέστειλεν*). In göttlicher Gestalt (*ἐν μορφῇ θεοῦ*) ist er im Himmel gewesen, ehe er Mensch ward Phil 2 6; nur die Macht und die Herrscherwürde, *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, hat ihm noch gefehlt. 3. Er hat sie nebst dem Namen *„Herr"*, nach der Auferstehung als Lohn für seine dem Raubversuch des Satan entgegengesetzte Demut von Gott erhalten Phil 2 6—10 (s. u.). „Herr" ist in reichem und verschiedenem Gebrauch und hat wohl drei- oder vierfachen Ursprung. Einige Male entstammt das Wort alttestamentlichen Stellen, in denen schon seit langem Jahve durch adonai *κύριος* LXX, wiedergegeben wurde; nicht nur Worte Jahves, Jer 9 22 = 1 Kor 1 31, sondern auch Erzählungen von ihm 2 Kor 3 16 ff. sind auf Jesus „den Herrn" übertragen worden. Zweitens ist der Herr oft der in mystischen und Sakramentserfahrungen erlebte Mittlergott nach Art der „vielen Herren", Adonis, Attis,

Sandan usw., die auch Paulus gekannt und von Gott und den Göttern unterschieden hat 1 Kor 8 6. Drittens ist „der Herr (Jesus)" manchmal für den geschichtlichen so gebraucht wie in einigen evangelischen Quellen und Stellen. Oft klingt endlich in dem Wort der alte religiöse Sinn des Bildes vom Herrn und Knecht deutlich an Röm 14 21 f. 1 Kor 14 37 u. ö. 4. Einmal ist Jesus auch der *Heilandkönig* (*σωτήρ* S. 27), dessen Staatswesen (*πολίτευμα*) im Himmel ist und der vermöge seiner Macht sich das All unterwerfen und die Leiber der Seinen verwandeln wird in das Bild seines strahlenden Himmelsleibes Phil 3 20 f. 5. Auch mit dem *himmlischen Menschen* (S. 28, § 35) hat Paulus Jesus gleichgesetzt, wenn er auch nie die umständliche Uebersetzung Menschensohn gebraucht 1 Kor 15 45—49. 6. Endlich spielt der *Logosbegriff* bei Paulus bereits deutlich eine Rolle, wenn dem Erlöser nicht nur die Vermittlung der Neuschöpfung 2 Kor 4 4—6 5 17, sondern auch die der Schöpfung zugeschrieben wird 1 Kor 8 6 1 Kor 11 3. Zwar fehlt das Wort *λόγος*, aber nicht der aus der Logoslehre stammende Ausdruck *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* 2 Kor 4 4. Eine Abhängigkeit des Paulus von Philo muß man darum nicht annehmen, aber doch wohl eine von alexandrinischer Theologie, wie er ja die Weisheit Salomos gekannt hat.

6. Dem Reich des Messias steht das Reich des *Satans* gegenüber. Er ist dunkel wie die Finsternis, die seine Heimat ist, wandelt sich nur, um Menschen zu verführen, manchmal in einen Engel des Lichts 2 Kor 11 14. Er ist immer noch Werkzeug im Dienste Gottes, d. h. jetzt des Herrn 1 Kor 5 5 als der, der die Macht des Todes hat. Darum ist er auch vielleicht gleichzusetzen mit dem Würgengel 1 Kor 10 10 nach dieser Stelle, wie er ja auch seinen Engel in das Fleisch des Menschen sendet, den er mit Krankheit schlägt 2 Kor 12 7. Von Dämonen spricht Paulus in diesem Zusammenhang nicht. Ob der in 2 Kor 6 15 genannte Belial (= בְּלִיַּעַל „Nichtigkeit", die Götter sind „Nichtse")der Satan oder der Antichrist ist, muß fraglich bleiben; die Stelle ist wahrscheinlich ein Einsatz. Der Satan ist der Gott dieser Weltzeit 2 Kor 4 4. Die Leute, denen er nach dieser Stelle „die Augen geblendet" hat, heißen in 2 Kor 11 15 des Satans Diener. Und die Götter überhaupt sind nach 1 Kor 10 20 in Wirklichkeit die Dämonen. Sie sind auch die eigentlichen Mächte, die hinter den sichtbaren Herrschern dieses Aeons stehen 1 Kor 2 6 ff., die sogenannten Götter und Herren, an die die Heiden glauben 1 Kor 8 5 f.

7. Dieselben oder ähnliche Mächte sind es auch, die Paulus „Elemente der Welt" nennt, nämlich die Geister, die die Sterne und Zeiten leiten, die über Sabbat und Neumond und andere Tage gesetzt sind und denen die Opfer der Heiden, ja auch die Tagesfeiern des Gesetzes gelten Gal 4 3 9 1 Kor 15 40 f. Ohne verächtlichen Klang nennt er sie 1 Kor 15 24 *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις* und Röm 8 38 *ἄγγελος, ἀρχή, δύναμις*. Denn eine scharfe Scheidung zwischen „bösen" und „guten" Engeln ist in dieser Geisterwelt nicht möglich. Wie nach der Sage die Teufel gefallene Engel sind, so hat Paulus auch die *Engel* durchaus nicht etwa für Wesen von einer sündlosen und unverführbaren Reinheit angesehen. Sie bilden den himmlischen Hofstaat Gal 1 8 4 14 1 Kor 13 1 15 40 2 Kor 11 14, der Gottes Offenbarung vermittelt Gal 3 19. Aber sie sind Wesen wie die Menschen auch, können auch neugierig 1 Kor 4 9 sein und neidisch sich dem Heil des Menschen entgegenstellen Röm 8 38 f.

Auf die Sage vom Sturz des Satan ist angespielt Phil 2 6. Das von Christus ausgesagte *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* erklärt sich nur aus dem Gegensatz gegen einen andern, der es durch Raub als leichte Beute an sich reißen wollte. Vgl. gegen WWJaeger im „Hermes" 1916, S. 537—53, AJuelicher in ZnW 1916, S. 1—17, KJProost in Theol. Tijdschrift 1916, S. 373.

§ 73. Die Weltgeschichte. Adam, Abraham, Moses, Jesus.

Lit. vor § 53; zur Christologie § 76; zu *διαθήκη* Behm, Lohmeyer S. 13, 0.

1. Auf diesem Hintergrund ererbter Vorstellungen von der Himmels- und Geisterwelt hat Paulus nun die Weltgeschichte vom Standpunkt Gottes aus durchdacht. Den Rahmen des Ganzen gibt die alte apokalyptische Lehre von den *beiden Aeonen* ab. Von Adam bis Christus reicht der gegenwärtige böse Aeon Gal 1 1. Seitdem Christus auferstanden ist und seinen Leib, die Ekklesia, in der Welt hat, ragt der kommende heilige Aeon schon in diese Welt hinein. Doch herrscht noch immer im ganzen „diese Weltzeit" mit ihrer Unvollkommenheit 1 Kor 1 20 2 6 3 18 2 Kor 4 4. Sie ist durch drei Tatsachen gestaltet: 1. Adams Fall, den Eintritt der Sünde und des Todes in die Welt; 2. die Verheißung an Abraham; 3. das Gesetz des Moses. Jedesmals schließt die Erscheinung Christi den Ring. Denn 1. wie in Adam alle dem Tod verfallen, so werden in Christus alle zum Leben kommen 1 Kor 15 22; 2. so viele Verheißungen Gottes es gibt, in Christus ist das Ja dazu 2 Kor 1 20; 3. Christus ist des Gesetzes Ende Röm 10 4.

2. Die Lehre von *Adam* haben wir schon früher (Röm 5 12 ff.

S. 224) kennengelernt, soweit der Eintritt der Sünde und des Todes in die Welt in Betracht kam. Der Sündenfall selber ist vielleicht 2 Kor 11 3 wie in der jüdischen Legende als eine geschlechtliche Verführung der Eva durch den Satan vorgestellt. Weitere Folge hat der Gedanke aber bei ihm nicht. In Röm 1 wird übrigens der Irrtum und die Sünde der „Heiden" nicht von Adams Fall, sondern von ihrem Hängen an den sinnlichen Einzelheiten der Welt hergeleitet. Sie haben dem Gott, den sie ganz gewiß aus seinen Geschöpfen herausfühlten (*γνόντες τὸν θεόν* Röm 1 21), nicht die Ehre gegeben und ihm nicht gedankt, sondern Bilder von Menschen oder gar von Tieren angebetet. Deshalb hat sie Gott dahingegeben — dreimal schreibt Paulus das starke, furchtbare Wort *παρέδωκεν* 1 24 26 28 — durch die Lüste ihres Herzens in die Unreinheit. Bis sie selber sich jede Menschenwürde nahmen und jede Gemeinheit übten. Dieser Gedankengang steht an sich dem von den beiden durch Adam in die Welt gekommenen Herrschermächten Sünde und Tod fremd gegenüber, wenn auch das *ἐφ' ᾧ*, Röm 5 12 „weil sie alle gesündigt haben" (vgl. S. 224), eine Brücke zwischen beiden schlägt. Ein dritter Gedanke noch schiebt sich störend dazwischen: die Anerkennung des Gewissens auch der Heiden 2 14 ff. Ihr „unverständiges Herz" ist also doch nicht so ganz dunkel geworden, wie es nach Röm 1 21 den Anschein hatte. Paulus hat hier nicht nur der Wirklichkeit zugeben müssen, daß seine Schilderung in Röm 1 zu schwarz war, sondern er brauchte auch in Röm 2 den Gedanken der Verantwortung, den er im Zorn seiner Bußpredigt ganz vergessen hatte. — Noch zwei andere Gedanken über diese Zeit stoßen sich miteinander. In Röm 5 12 ff. wird der Tod als die Strafe für alle Sünde seit Adam angesehen, der Tod ist der Sünde Sold — auch sonst 6 23 —; und doch sagt Paulus, daß Gott in dieser Zeit mit der Strafe an sich gehalten habe Röm 3 26. Paulus meint wohl, daß Gott nicht wieder — wie einst bei Adam und dann in der Sündflut — einen Tod mit Schrecken unmittelbar als Strafe über die Sünder verhängt habe.

Der zweite Ansatz in der Weltgeschichte war die *Verheißung*. Auch die Verheißung, obwohl sie dem „Vater" Abraham gegeben ist, war nach Paulus nicht bloß ein Ereignis der jüdischen Geschichte, sondern ging die Menschheit an Röm 9 24 ff. 4 17 Gal 3 14 (§ 65). Und in Christus, dem sie erstlich und eigentlich zugedacht war, ist sie dann auch wirklich allen Völkern, Juden und Griechen, Hellenen und Barbaren zuteil geworden Gal 3 27.

Rein innerjüdisch ist *das Gesetz*. Immerhin hat, wie erwähnt, Paulus sich nachzuweisen bemüht, daß auch die Heiden nicht ohne Gesetz seien. Dazu hat er keine der jüdischen Legenden benutzt, sondern den stoischen Gedanken vom Gewissen Röm 2 14 ff. Legenden vom Gesetz hat er gekannt, die von seiner Vermittlung durch die Engel (Deut 33 2 LXX) sogar benutzt, um das Gesetz als nicht ganz reinen Gotteswillen hinzustellen. Wenn zum Gesetz ein Mittler, Moses, nötig war, schließt er, so war es nicht Einer, der es dem Volk gab — denn Einer braucht keinen Mittelsmann —, sondern die Engel waren beteiligt Gal 3 19; und es ist wohl seine Meinung, daß die Engel erst die Bestimmungen über Neumond und Sabbat als Dienst der Sterne und Geister hineingebracht haben Gal 4 8 ff.

Wie er hier sehr kräftig an den jüdischen Vorstellungen geändert hat, so hat er überhaupt über die weltgeschichtliche Bedeutung des Gesetzes seine eigensten Gedanken entwickelt. Vor allem darf nach ihm nicht wie im Judentum die geschichtliche Bedeutung des Gesetzes darin gesehen werden, daß es als ein Zusatz zu den Verheißungen deren Verwirklichung an seine Erfüllung gebunden hätte. Dann wäre die Verheißung keine Verheißung mehr; aus dem Tun des Gesetzes entsteht unter allen Umständen ein Rechtsanspruch. Ueberdies kann man einer Diatheke(*διαθήκη* heißt Verordnung, Bund und Testament), wie sie Gott dem Abraham gegeben hat, nicht 430 Jahre später ein so entscheidendes Kodizill anhängen, welches das Testament seines ganzen Sinnes berauben würde. Kann man das schon nicht bei einem menschlichen Testament, wie viel weniger bei dem Testament Gottes Gal 3 15 ff. Röm 4 14 ff.

Aber was sollte dann das Gesetz, wenn es den Sinn nicht hatte, den ihm das Judentum gab? Es brachte nur die Erkenntnis, aber die volle Erkenntnis *ἐπίγνωσις* der Sünde Röm 3 20. Es zeigte dem Menschen seine Sünde als Uebertretung des Willens Gottes Gal 3 19 und damit sein ganzes Elend Röm 7 14. Wo kein Gesetz ist, da gibt es auch keine „Uebertretung" Röm 4 15, vgl. 5 14 2 23 25 27. Bis auf das Gesetz war gewiß Sünde in der Welt; aber Sünde ward nicht „angerechnet" Röm 5 13 f. Das Gesetz ist „hineingekommen" (*παρεισῆλθεν*), um die Fehltritte zu mehren und empfindlicher zu machen Röm 5 20. Das Gesetz ist nicht zum Leben gegeben Gal 3 21; sondern es ist das Zuchthaus der Menschheit gewesen, in das sie Gott eingeschlossen hat (*ἐφρουρούμεθα*), damit sie sich nach der

Erlösung in Christus *sehne*, der harte *Zuchtmeister παιδαγωγός*, der sie zu Christus hinführen sollte Gal 3 23 f. Nicht Leben, sondern Qual und Erlösungssehnsucht war die weltgeschichtliche Aufgabe des Gesetzes. — Das ist die entscheidende Umbiegung des jüdischen Gesetzesglaubens durch Paulus, die das Gesetz als göttlich, heilig und gut der neuen Religion rettete Röm 7 7 12 und es doch als religiöse Gefahr beseitigte. Das war kein ungeschichtlicher Bruch mit der alten Religion, das war ihre Uebernahme in die neue als eine Vorstufe und eine Vorbereitungszeit. Darin beruht die Weisheit und Größe dieser Geschichtsbetrachtung des Paulus.

3. *Christus* und der Glaube sind *des Gesetzes Ende* Röm 10 4. Mit Jesu Erscheinen schließt sich auch der dritte Ring. Er kam und brachte den *neuen „Bund" διαθήκη* in seinem Blut 1 Kor 11 25, die Gottesordnung nicht mehr des Buchstabens, sondern des Geistes. Der Buchstabe konnte nur „töten", Todesurteile fällen, der heilige Geist aber bringt die Frucht neuen Lebens 2 Kor 3 6. Gott sandte seinen Sohn, als die Zeit erfüllt war Gal 4 4, die er der Menschheit als die Zeit ihrer Unmündigkeit unter der erziehenden Macht des Gesetzes bestimmt hatte. Der Sohn Gottes kam und stellte sich *unter* all die Mächte, von denen er die Menschheit erlösen wollte: das Fleisch (*ἐκ γυναικός*) und das Gesetz (*ὑπὸ νόμον*) Gal 4 4. Zu dem Zweck entäußerte er sich *ἐκένωσεν ἑαυτόν* der Gottesgestalt und ihrer Herrlichkeit, nahm Knechtsgestalt an, indem er „im Menschenbild ward" und an Gestalt erfunden wurde wie (*ὡς*!) ein Mensch Phil 2 7. Paulus gebraucht für diesen Eintritt des Himmelswesens in die menschliche Daseinsform immer die Wendung *γενόμενος*; eine Scheu hält ihn davon ab, von einem Gezeugt- oder Geborenwerden des Sohnes Gottes zu sprechen. Seine Anschauung steht auch hier zwischen kirchlichem Realismus, der Geburt und Fleischwerdung (Joh 1 13) des Gottessohnes betont und den das *γεννώμενος* einiger Handschriften ausdrückt, und gnostischer Aengstlichkeit, die eine Geburt als allzu menschlich ganz leugnete. Der Christus „wird" Mensch, zwar aus Davids Samen Röm 1 3 und *κατὰ σάρκα*, aber er *wird* es bloß. Das Fleisch, in dem Gott ihn sandte, ist richtiges „Sündenfleisch" gewesen (*σὰρξ ἁμαρτίας*), sonst hätte er nicht die Sünde im Fleisch verurteilen können 8 3. Aber auch hier sagt Paulus wieder sehr vorsichtig: Gott sandte seinen Sohn „im Bilde" des Sündenfleisches wie Phil 2 7 *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*.

Noch mit einer anderen Gedankenreihe steht Paulus der Gnosis

nahe: Die Verkleidung des Gottessohnes in die Menschengestalt ermöglichte auch die Erlösung des Menschen von den Herrschern dieses Aeons. Sie erkannten in ihr den Herrn der Herrlichkeit nicht. Sie schlugen ihn ans Kreuz und haben dadurch ihr Recht auf Herrschaft verwirkt. Wenn dieser letzte Gedanke auch nicht mehr in 1 Kor 2 6 ff. steht, ist er doch deutlich zu ergänzen.

Uebrigens hat der Christus auch schon vor seiner Menschwerdung in die Weltgeschichte eingegriffen. Er war der Fels, aus dem in der Wüste die Israeliten den übernatürlichen Trank tranken 1 Kor 10 4 (S. 249). Daß Paulus den im AT erscheinenden „Herrn" auch sonst überall für den Christus gehalten habe, läßt sich nicht mit Sicherheit belegen.

Wichtig ist, zu beobachten, welche von den Gestalten, die Paulus alle mit Jesus gleichgesetzt hat (S. 313), diese Erlösungsgedanken ermöglicht und mit sich geführt haben. Klar ist, daß die Rolle des jüdischen *Messias* nur gering ist. Er ist nur wichtig für die Abraham-Christus-Gedanken. Paulus kann die Verheißung, die dem Samen (Einzahl!) gilt, auf Jesus beziehen, weil ihm Jesus der *Christus* ist und auf diesen alle, mindestens alle geheimnisvollen und unverständlichen Worte des ATs zu deuten sind Gal 3 16. Daneben kommt in Betracht, daß der Christus der Erbe ist, also die Christen Miterben, weil Söhne Gottes durch ihn Gal 4 6 f. Röm 8 17. — Eine wichtigere Rolle spielt der *himmlische Mensch*. Weil Jesus mit ihm gleichgesetzt wird, kann er der Träger der Adam-Christus-Gedanken sein. Wie Adam die erste Reihe der Menschheit beginnt, die den Leib aus Erdenstaub (*χοϊκόν*), der für die Seele paßt (*ψυχικόν*), an sich trug, so beginnt der Himmelsmensch die pneumatische Reihe, die sein Bild an sich tragen wird. Die kurze Zeit der Menschwerdung, in der auch der Himmelsmensch einen Erdenleib trug, übergeht Paulus dabei als nicht bedeutungsvoll 1 Kor 15 45—49 Röm 5 12—21. — In seiner Darstellung von der Aneignung des Heils, vor allem in der Mystik *ἐν κυρίῳ*, *ἐν Χριστῷ* (*Ἰησοῦ*) denkt er ihn (trotz des Gebrauchs des Namens Christus!) *nach der Analogie der Mysteriengottheiten* oder geradezu als gleich mit dem hl. Geist, der Herr „ist" der Geist 2 Kor 3 17. — Als *Sohn Gottes* wird Jesus dagegen gewöhnlich dort bezeichnet, wo die Liebestat Gottes gerühmt werden soll, der seinen eigenen Sohn nicht schonte (das *ἑαυτοῦ* ist fast = *μονογενής*) Röm 5 10 8 3 8 32 Gal 4 4, auch Gal 2 20; oder wo davon gesprochen wird, daß die Erlösten durch ihn Söhne Gottes werden Röm 8 29, vgl. 8 14 19

1 Kor 1 9. Manchmal steht dieser Name auch bloß, weil der Uebergang vom Vater auf den Sohn durch den Zusammenhang des Satzes nahegelegt war 1 Thess 1 10 1 Kor 15 28, manchmal auch nur der Feierlichkeit wegen Röm 1 3 4 9 2 Kor 1 19. — „*Der Herr*" ist Jesus „geworden", als Gott ihn nach seinem Tod zum *Lohn* seiner Demut und Hingabe „über seinen früheren Zustand hinaus erhöhte *ὑπερύψωσεν* und ihm den Namen schenkte, der über alle Namen ist" Phil 2 10 f. „Herr ist Jesus" lautet darum auch bei Paulus das entscheidende Bekenntnis 1 Kor 12 3 Röm 10 9. Die Erhöhung des Christus ist nicht mit der „Himmelfahrt" gleichzusetzen; denn ihr Gegenbild ist nicht allein das irdische Dasein des Christus, sondern auch sein vorirdisches Dasein im Himmel. Sie ist also ein kosmischer Vorgang. Die Höllenfahrt ist wohl eingeschlossen, sofern auch die Unterirdischen ihre Knie dem Herrn beugen sollen. Freilich ist der Gedanke sonst kaum angedeutet (Röm 10 7 14 9 ?). Dann erfolgte der Aufstieg des Herrn durch die Himmelswelt in voller Lichtgestalt; auch die Himmlischen haben ihm ihre Knie gebeugt. Hier ist das Ende jener „gnostischen" Gedankenreihe vom Abstieg des Christus (S. 319) zu suchen: seine Auffahrt durch die Geister- und Himmelswelt und ihre Anbetung des Erhöhten. — Nach dem Aufstieg steht Christus zur Rechten Gottes, wo er für die Christen eintritt, wenn der Ankläger sie verklagen will Röm 8 34. Christus ist der *Paraklet*, der Anwalt der Seelen, das ist, wenn auch das Wort fehlt, der letzte Gedanke der „soteriologischen Christologie" des Paulus, wie der Logos das letzte Wort seiner „ontologischen" (S. 314). — Wie sich übrigens Paulus mit dieser Vorstellung von dem im Himmel zur rechten Hand Gottes stehenden Parakleten die so grundverschiedene von dem im Christen lebenden mystischen Christus vereinigt hat, erfahren wir nicht. Er wechselt einfach mit den Anschauungen ab.

4. *Die Gegenwart* gewinnt durch dies alles einen merkwürdigen doppelten Aspekt. Man lebt noch in dem gegenwärtigen bösen Aeon und ist ihm doch auch wieder dadurch entrückt, daß die Erstlingsgabe, das Angeld aus dem Himmel, der heilige Geist, da ist. Was sich jetzt abspielt, ist der Kampf der beiden Reiche, des Christus und seiner Gemeinde mit dem Satan und seiner Schar, um die Menschheit. Ueberall fühlt Paulus sich und seine Gemeinden umlauert von dem Feind, der ihm den Weg verlegt, um ihn zu hindern, seinen Gemeinden in ihrem schweren Kampf zur Seite zu stehen 1 Thess 2 18, und sie ihm durch Verfolgung, böse Nach-

rede (er ist der „Verleumder") 3 5, Verführung 1 Kor 7 5 2 Kor 11 2 f. oder falsche Apostel 2 Kor 4 4 11 15 wieder rauben will. Aber der Apostel kennt seine Gedanken wohl 2 Kor 2 11. Weil er weiß, wie der Satan auf jeden Christen lauert, so „übergibt er ihm" den Blutschänder feierlich zum Verderben des Fleisches 1 Kor 5 3 f. Auch andere Geistermächte nehmen an der Gemeinde großen, nicht gerade freundlichen Anteil 1 Kor 4 9; die Frauen sollen, wenn sie in der Versammlung predigen oder beten, ihren Schleier nicht ablegen, um eine übernatürliche, Gewalttat und Schädigung abwehrende Macht gegen die Geister (*ἐξουσία*) zu haben 1 Kor 11 10. So kämpft schon jetzt der Christus durch seine Apostel und den heiligen Geist gegen den Satan und seine Schar, und in den Anläufen des Satan gerade vollendet sich die Macht des Herrn an den Schwachen 2 Kor 12 7—10. Der Sieg kann nicht zweifelhaft sein. Zwar die Juden sind auf ihrem eigenen falschen Weg geblieben, wenigstens in ihrer Mehrzahl. Aber Paulus vermag auch diese paradoxe Entwicklung der Geschichte aus der Heilsabsicht Gottes zu erklären. Gott hat sein Volk nicht verstoßen; er hat es nur verstockt für einige Zeit, damit zuvor die Fülle der Heiden eingehen könne Röm 11 25 11 1 5 (S. 255). — Man weiß, von welcher Bedeutung dieser Gedankengang des Apostels für die christliche Auffassung der Geschichte und für die Zukunftserwartung später geworden ist.

§ 74. Die Zukunft der Welt.

Literatur S. 12, h. ETeichmann, Die paul. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik 1896. — RKabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893. — Auch Brückner vor § 76. — Zu 3 ELohmeyer, *Σὺν Χριστῷ*, FD.

1. Die Zukunftsgedanken des Paulus gehen zunächst ganz in den Bahnen der jüdischen Hoffnung, wie sie vor allem die Apokalypsen enthalten. Wie sehr, das zeigt sich daran, daß selbst diejenigen Formeln weiter gebraucht werden, die eigentlich durch die Menschwerdung des Messias sinnlos geworden sind. Paulus spricht nicht nur von dem „Tag" 1 Kor 3 13, dem „Tag" unseres Herrn Jesu Christi und von seinem Offenbarwerden 1 Kor 1 7, als ob er noch nicht dagewesen wäre 1 Kor 1 8 5 5 2 Kor 1 14 1 Thess 5 2 4 Phil 1 6 10 2 16; sondern er gebraucht nach wie vor das Wort Ankunft oder Anwesenheit *παρουσία*, um die Wiederkehr, also die

zweite Anwesenheit des Messias Jesus, zu bezeichnen 1 Kor 15 23 1 Thess 2 19 3 13 4 15 5 23.

Der „*Tag des Herrn*" ist das nächste Ereignis der Weltgeschichte, das Paulus erwartet. Zuerst ganz nahe: er wird es gewiß noch erleben 1 Kor 15 51; und nicht bloß er, sondern auch die Mehrzahl der Christen in Korinth 1 Kor 11 30 und Thessalonich 1 Thess 4 15. Zwar Tag und Stunde weiß auch er nicht; der Tag des Herrn kommt wie der Dieb in der Nacht, besonders schrecklich den Bösen 1 Thess 5 1 ff. Aber er kommt bald. Später hat Paulus an die Möglichkeit gedacht, vorher zu sterben 2 Kor 5 1—10. Aber bis zum Röm hin hat er gewartet, immer aufs Neue und immer drängender Röm 13 11. Freilich soll zuvor das Evangelium der ganzen Welt verkündigt werden, sollen Heiden und Juden noch eingehen Röm 11 12 25; aber wenn Paulus überhaupt systematisch gedacht hat, so hat er vielleicht erwartet, daß auch noch während des „Tages" die Völker sich dem Herrn unterwerfen werden. Denn dieser Tag, der anbricht, wenn die Stimme des Erzengels, die letzte Posaune erklingt 1 Kor 15 52 1 Thess 4 15 und Christus vom Himmel kommt mit den Heiligen allen 1 Thess 4 16 1 10 3 13, ist nicht ein Tag im irdischen Sinne, sondern *ein langer Zeitraum*. Was geschieht doch alles während „dieses Tages"! Beim Klang der *letzten Trompete* sind die Lebenden verwandelt worden. Nun *stehen die toten Christen auf* οἱ τοῦ Χριστοῦ 1 Kor 15 23, οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ 1 Thess 4 16. Sie werden zu dem kommenden Herrn auf Wolken in die Luft entrückt, um allezeit bei ihm zu sein 1 Thess 4 17. Dann beginnt der *Kampf* des Messias gegen die widergöttlichen Mächte, beginnt sein Sieg und seine Herrschaft 1 Kor 15 24 f. Auch über die Christen findet ein *Gericht* statt 2 Kor 5 10 Phil 1 6 10 1 Thess 3 13 5 23 1 Kor 1 8; Paulus freut sich, daß er auf seine Gemeinden stolz sein kann (καύχημα) an diesem Tage 1 Thess 2 19 vor Gott und dem Herrn 3 13 Phil 2 16 1 Kor 9 15—18. In diesem Gericht geht kein Christ verloren; sondern jeder wird gerettet, wenn auch bloß „wie durch das Feuer" 1 Kor 3 13 oder nach seinem Geist, wie der Blutschänder 5 5 (§ 55, 1). Dann herrschen alle mit Christus, kämpfen gegen die Feinde, besonders gegen die feindlichen Engelmächte und richten sie 1 Kor 6 4. Wenn alle Feinde, als letzter der Tod, unterworfen sind 1 Kor 15 24 f., kommt das *Ende*. Der Sohn übergibt dem Vater die Herrschaft und ordnet sich selber ihm unter, damit Gott alles in allen ist 1 Kor 15 28 Röm 11 36 S. 311.

Die Frage bleibt offen, wo in diesen Zusammenhang *die allgemeine Auferstehung* und das *Weltgericht* einzusetzen sind. Sind sie der Anfang des Tages des Herrn und ist das Gericht über die Christen nur ein Teil des Weltgerichts? Füllt dieses den ganzen Tag des Herrn aus, und ist es nur ein anderes Bild für den Kampf des Messias und seiner Getreuen? Jedenfalls ist es ein Tag der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der vergelten wird einem jeden nach seinen Werken Röm 2 5, vgl. 2 2 f. 2 12 16 27. Gott wird die Welt richten 3 6, *τοὺς ἔξω* 1 Kor 5 13, wie er die Christen richtet Röm 14 10 1 Thess 3 13. Nach anderen Stellen richtet Christus die Christen 1 Kor 4 4 f. 1 Thess 4 6; aber auch „durch Jesus Christus" richtet Gott die Welt Röm 2 16. Paulus hat also gar nicht versucht, Klarheit in das Gerichtsbild zu bringen. Nur selten erwähnt er die Nebenzüge: das Buch des Lebens Phil 4 3, den Anwalt und den Ankläger Röm 8 33 f.

Ein drittes Bild steht unverbunden neben dem des Kampfes und dem des Gerichts: das vom *Zorn Gottes*, der sich vom Himmel her offenbaren wird Röm 1 18. Er „kommt" 1 Thess 1 10, aber wann, wird auch von ihm nicht genau gesagt, vgl. Röm 2 5 8 3 5 4 15 9 22 1 Thess 2 16 5 9. Ist er — nach atlichen Vorstellungen — mit dem Feuer gleichzusetzen, von dem wir vorhin hörten, daß es selbst die Christen trifft und ihre geheimen Gedanken kund macht 1 Kor 4 5, sie straft, aber nicht verzehrt 1 Kor 3 13, so kommt er schon mit der Wiederkunft des Herrn. Aber das würde wieder Röm 2 5 widersprechen. Dem himmlischen Feuer ganz verfallen ist die Vernichtung *ἀπώλεια* Röm 9 22 Phil 1 28 3 19 (Röm 2 12 14 15 *ἀπολλύναι* stürzen in die Vernichtung durch Verführung wie 1 Kor 8 11 15 18, *οἱ ἀπολλύμενοι* 1 Kor 1 18 2 Kor 2 15 4 3 9). Das Bewahrtbleiben in dieser furchtbaren Stunde ist die Rettung *σωτηρία* (§ 46, 2) (deutlich Gegensatz zum Zorn Gottes Röm 1 16, vgl. 1 18 1 Thess 5 9). Wenn der Begriff für die Gegenwart oder gar für die Vergangenheit gebraucht wird, so ist die Gewißheit dieser Bewahrung vor dem Feuertod in der Endzeit gemeint.

Ueber die *Gottesherrschaft* hat Paulus, sofern er sie nicht ins Innerliche umgebogen hat, nur alte Gedanken und Formeln wiederholt. Aus 1 Kor 15 28 könnte man schließen, daß die Gottesherrschaft anbreche, wenn der Christus die Herrschaft an Gott übergibt. Allein da sind die Christen längst im Besitz der Herrschaft und des Erbes, und das ist doch der wesentliche Gedanke an der Herrschaft Gottes, daß man sie „ererbt" 1 Kor 6 9 f. 15 50 Gal 3 18

5 21 1 Thess 2 12, mit ihr die Unverweslichkeit 1 Kor 15 50 und Herrlichkeit 1 Thess 2 12.

Wir treffen hier wie sonst auf den Widerspruch, in den die Zukunftshoffnungen, die sich an den Messias anschließen, mit denen treten, die sich um Gott selber sammeln. Es ist schon im Judentum durch diese Doppelheit in das Zukunftsbild jenes Schwanken gekommen, das der „Chiliasmus" weder des Paulus noch des 4. Esrabuches mit seinem Versuch, die Herrschaft des Messias zeitlich vor die Herrschaft Gottes zu legen, überwinden konnte.

Schwer einfügen läßt sich in das Bild auch das *obere Jerusalem* Gal 4 26 und die *Verklärung* der Welt, deren Gestalt im Vergehen ist und durch eine neue, höhere ersetzt werden soll 1 Kor 7 31, sowie der Kreatur, die auf die Herrlichkeit und Freiheit der Kinder Gottes wartet Röm 8 18—21.

Dagegen gehören wohl die *Drangsal* und der *Schrecken*, die nach Paulus auch der Christen harren, in die Zeit *vor* der Ankunft des Herrn, also schon in die Gegenwart und in die nächste Zukunft 1 Kor 7 28 1 Thess 3 4. Die Drangsal und Not, die die Bösen trifft Röm 2 9, ist mit dieser Drangsal wohl gleichzusetzen; das Weltgericht beginnt mit ihr. Sie endet nur für die, die gerettet werden, ganz anders als für die, die verloren gehen sollen.

2. Neben dieser jüdischen Eschatologie zeigen sich die deutlichen Spuren der *gnostischen*. Es entspricht freilich den Anschauungen der gesamten Antike, daß Paulus den Tod für ein „Ausziehen" des irdischen Leibes hält und sich 2 Kor 5 1—6 ein „darüber Anziehen" des himmlischen Lichtkleides wünscht, das „aus Gott" und aus dem Himmel kommt (vgl. Ascensio Jes 4 16 9 26). Aber seine Gedanken von einem Kampf mit dem Geisterreich, vom Abstieg des unerkannten Herrn der Herrlichkeit und von seinem Aufstieg in den Himmel (S. 320) schließen sich mit der Anschauung, die auf den Aufstieg der Seele in den Himmel unmittelbar nach dem Tod hofft 2 Kor 5 8 und sich freut, daß nicht Engel und Mächte, nicht (Geister der) Höhe und Tiefe und kein anderes Geschöpf uns trennen kann von der in Christus Jesus erlebten Liebe Gottes Röm 8 38 f., zu einer der gnostischen ganz ähnlichen Eschatologie zusammen. Sie tritt zwar gegen die um den Messias sich sammelnden jüdischen Zukunftsgedanken zurück; aber sie ist doch so stark, daß sie an einer religiös so bedeutsamen Stelle wie Röm 8 38 f. klar hervorbricht.

Bedeutsam ist endlich, daß Paulus auch von der Auferstehung

eine Anschauung vertritt, die zwischen der kirchlichen Auffassung und der gnostischen in der Mitte steht. Er hält freilich an einer „*Auferstehung*" fest und glaubt nicht bloß an einen Aufstieg der Seele allein. Aber er lehnt scharf die Meinung ab, daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes erben" könnten 1 Kor 15 50, spricht nur von einer Auferstehung *des Leibes* (nicht des Fleisches!) und wendet für sie das den Mysterien geläufige, auch im talmudischen Judentum nicht unerhörte Bild vom Samenkorn und seiner Auferstehung in der Pflanze an, und zwar ausdrücklich so, daß er nicht mehr an den ins Grab gelegten Leib denkt, sondern einen neuen, ganz anders gestalteten und mit „himmlischem Stoff", d. h. aber mit übernatürlichem Lichtglanz (δόξα) erfüllten erwartet 1 Kor 15 35—50.

3. *Christlich* ist an diesem Zukunftsbild höchstens der Zug, daß der Christus in ihm eine größere Rolle spielt als in irgendeinem uns bekannten jüdischen. Das Christentum war eine Steigerung des Messianismus auch in diesem Sinn. Wirklich neu ist aber der herzliche, persönliche Klang, den jetzt der gleichfalls schon jüdische Gedanke an das Zusammensein des Messias mit den Frommen gewonnen hat. So hatte Plato einst schon alte Unsterblichkeitsgedanken vertieft zu einer Hoffnung auf ein Zusammensein mit den edelsten Geistern der Menschheit. Nun wird für einen Menschen die bittere Notwendigkeit, ‚auswandern" zu müssen aus seinem Leib, zu der Hoffnung, „heimkehren zu dürfen" zu seinem Herrn 2 Kor 5 8; und diese Welt wird ihm „Heimatlosigkeit", weil er fern ist von dem, der sein Leben für ihn hingegeben hat aus Liebe 5 6. Noch später, gefangen und im Angesicht des Todes, hat der Apostel bekannt: „Christus ist mein Leben, und Sterben ist mir Gewinn . . . Ich werde bewegt von einem doppelten Gefühl: Ich habe Lust, abzuscheiden und bei Christus zu sein, das wäre viel, viel besser; das Bleiben im Fleisch ist nur notwendiger — um euretwillen" Phil 1 21—24.

Vierter Abschnitt.

Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung der Frömmigkeit des Paulus.

Wir haben das Christentum des Paulus in seiner Eigenart kennengelernt, haben den weiten Abstand vom Evangelium Jesu, aber auch die Einheit mit ihm im Innersten und Tiefsten klar erkannt. Es ist wirklich die sittliche Erlösungsreligion, was Paulus erlebt und verkündigt hat. Aber sie hat eine ganz andere Gestalt und ruht auf einem Pessimismus, den Jesus nicht kannte, hat darum einen starken dualistischen Einschlag und geht vielfach in den Bahnen der Mystik, wie sie den Christus und den Geist erlebt in Ekstase und Sakrament. Wie ist dieses eigenartige Christentum entstanden? Wieviel Anteil hat der mittelbare oder unmittelbare Einfluß Jesu daran, wieviel das dreifache Erbe, das Paulus mitbrachte: das Erbe des Pharisäismus, das Erbe des Gemeindechristentums und das Erbe des Hellenismus, auf die wir schon oben (§ 45, 2) hingewiesen haben? Ist der Pharisäer ohne alle Vorbereitung durch ein übernatürliches Ereignis Christ geworden oder durch eine langsame Entwicklung oder durch einen plötzlichen Umschlag aus Kampf und Suchen, einen Umschlag, der aber nicht übernatürlich, sondern verständlich und zu durchschauen ist? Hat Paulus nach Damaskus noch eine lange innere Entwicklung durchgemacht, in der er die Züge seines Christentums ausbildete, die uns so auffallend an die hellenistische Frömmigkeit seiner Zeit erinnerten? Die Lösung dieser Fragen, wenn sie überhaupt noch möglich ist, ist nicht nur für die Kenntnis des Apostels sehr von Wert, sondern vor allem auch für die religionsgeschichtliche Einstellung seines Christentums und damit des ganzen kirchlichen Christentums überhaupt. Darum muß sie versucht werden.

§ 75. Die Bekehrung und Berufung des Paulus.

Literatur S. 192, 214, 240 — WHeitmüller, Die Bekehrung des Paulus, ZThK 1917, bestreitet wie Bousset die Bedeutung des Erlebnisses. — Andrerseits versucht JBehm, Die Bekehrung des Paulus, BZStrFr 1914, wieder, sie als Wunder zu erweisen. — Auch HEWeber § 78, 1.

1. Mitten im Kampf gegen das Christentum hat Saul, der Pharisäer, seine Bekehrung erlebt, indem ihm Jesus im himmlischen Lichtglanz erschien und ihn zum Apostel berief. So schildert es

die Apostelgeschichte mit mancherlei abweichenden Einzelzügen dreimal (9, 22, 26); so, als ein Wunder, hat es Paulus selbst empfunden und erzählt Gal 1 12–17 Phil 3 4–11. Gesehen hat er wie die übrigen Apostel 1 Kor 15 1–11 wahrscheinlich nicht bloß einen Lichtglanz, sondern den Herrn selber 1 Kor 9 1, „die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht des Christus" 2 Kor 4 6. Dieser Tag seines Lebens war für Paulus der Tag einer neuen Geburt, freilich, verglichen mit dem Erlebnis der anderen Apostel, der Tag einer schmerzensreichen Geburt 1 Kor 15 8, oder ein Tag wie der der Schöpfung, da Gott sprach: „Aus Finsternis soll Licht leuchten!" 2 Kor 4 6. Da hat er die Kraft der Auferstehung des Christus erfahren Phil 3 10, der ihn ergriff 3 12 und zu seinem Apostel machte, so daß dieses Amt nun wie ein Zwang auf ihm liegt — er kann nicht mehr anders 1 Kor 9 16.

Wir haben nach allen Erfahrungen der Weltgeschichte von Jesaja an bis in die neueste Zeit hinein alle Ursache, die Berufung des Paulus durch den erscheinenden Christus aus dem Himmel für ein inneres Erlebnis, nicht für ein äußeres Geschehnis zu halten, zumal im Leben des Paulus auch sonst Gesichte und Offenbarungen eine bedeutsame Rolle spielten (vgl. § 39 und § 61). Aber auch wer dies nicht gelten läßt, muß sich hier wie bei den Urjüngern (§ 39) nach seelischen Vermittlungen für das Erlebnis umsehen. Denn eine „Erscheinung" wie die vor Damaskus bewirkt nichts, wird einfach als Spuk abgetan, wenn sie die Seele nicht in einem Kampf trifft und aus ihm zur Sicherheit und Gewißheit einer neuen, festen Lebensrichtung erlöst. Paulus hat aber auch ganz deutliche Bekenntnisse über sein früheres Leben in seinen Briefen hinterlassen; so wissen wir noch durch ihn selbst, wie es in ihm aussah.

2. Es mag sein, daß er wie Luther und Augustin später zu düster empfunden und zu schwarz gemalt hat, was ihn quälte, ehe das neue „Schöpfungslicht in ihm aufstrahlte". Aber ganz gewiß ist, daß er das Gesetz, das er mit Gewalt, mit Gefängnis und Mord hütete, damals schon nicht mehr als eine Freude erlebte, sondern als eine Qual mit sich herumschleppte. Was er empfunden hat, hat er ergreifend geschildert. *Ihm* ist das heilige Vätererbe Röm 7 12 zur Sünde geworden; mit Entsetzen hat er an sich erlebt, daß *er* jedenfalls nicht selig ward, indem er über das Gesetz nachdachte Tag und Nacht, daß er nicht war „wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen", sondern daß er in Verzweiflung aufschreien

mußte: „Ich elender Mensch, wer wird mich herausreißen aus diesem Leib des Todes!“ Röm 7 24. Dieser Aufschrei, der sich ihm nach so vielen Jahren jetzt noch aus dem Herzen ringt, ist der sichere Beweis, daß alles, was in Röm 7 steht, nicht ausgeklügelte oder überkommene Lehre, sondern schmerzlichste Erfahrung ist. Diese Erfahrung war eine doppelte. Zuerst die, daß er trotz allen guten Willens, trotz aller heiligen Entschlüsse das Gesetz nicht halten konnte Röm 7 15—17. „In mir, d. h. in meinem Fleisch wohnt nichts Gutes. Denn das Wollen ist mir gegeben, das Tun des Guten aber nicht . . . Ich stimme zwar freudig dem Gesetze Gottes zu nach dem inneren Menschen; aber ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das gegen das Gesetz meiner Vernunft kämpft und mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“ Röm 7 18—23. — Die zweite Erfahrung war noch schrecklicher. Am Gesetz erwachte geradezu in ihm das Böse: „Die Sünde hätte ich nicht gekannt, wenn nicht durch das Gesetz. Denn die böse Lust hätte ich nicht gekannt, wenn das Gesetz nicht sagen würde: Laß dich nicht gelüsten! Die Sünde aber hat das Gebot benutzt, um alle böse Lust in mir hervorzurufen“ Röm 7 7 f. So hat ihn die Sünde durch das Verbot betrogen und verführt. Paulus hat in solcher Verzweiflung sich eine der tiefsten Erkenntnisse des sittlichen Lebens erwerben müssen, die nämlich, daß das Gesetz gerade als Gesetz nicht imstande ist, sittliches Leben hervorzurufen. Denn es ist immer ein Fremdes, selbst wenn ich es „achte“ — Paulus: Es ist πνευματικός (übernatürlich, himmlisch), ich aber bin fleischlich Röm 7 14. Nein, es bewirkt sogar durch das Ausmalen des Verbots das Gegenteil: die Verführung zur Sünde, und fordert starke Menschen geradezu zum Trotz heraus. Es wird ein „Gesetz der Sünde — und des Todes“ Röm 8 2.

Die kleinen Tröstungen, die den anderen halfen: daß man die Beschneidung habe, auch gar nicht so schlecht sei, besser als viele andere, Zöllner und Sünder, daß Gott barmherzig sei und dem Gerechten vergebe —, halfen ihm nicht. Er war zu stark, sich zu beugen, und zu ehrlich, sich zu belügen. Er mußte sich selber richten, sein Urteil lautete: Tod! Tod, weil er Fleisch war, *weil er ein Mensch war*. Der sittliche Pessimismus ist also nicht die Frucht der Ueberlegung gewesen noch gar aus Sap oder Sir angelesen, sondern die eigenste Erfahrung des Apostels. Nur der Pharisäer konnte ihn so erleben, der mit dem Gesetz den letzten Ernst gemacht hatte. Darum hat er auch bei aller Verwandtschaft mit

dem hellenistischen Pessimismus seinen eigenen Klang: die Sünde ist der Hauptfeind, die erste unheimliche Macht, die in die Welt gekommen ist; erst nach ihr und durch sie der Tod. Es ist jener sittliche Pessimismus, der nur aus der sittlichen Religion des Judentums geboren werden konnte (vgl. S. 37).

3. In solcher Verzweiflung hat Paulus die Christen verfolgt. Er konnte das Gesetz nicht erfüllen — aber ihm treu bleiben. Ihm wandelte sich das Heiligtum seines Volkes freilich noch in Sünde und Tod — aber wenn andere ihm dieses Heiligtum mit Füßen zu treten schienen, dann konnte er sie dafür sterben sehen und sterben lassen. In schweren Spannungen ertrug er sein Leben. In dieser Zeit hat er das Furchtbarste empfunden, was ein frommer Mensch erleben kann, was auch Luthers schwerste Versuchung war: den *Haß gegen Gott* (Röm 8 6 f., vgl. § 47, 5). Der jüdische Hinweis auf Gottes Gnade half ihm nicht. Gottes Gnade war der Bundesschluß mit den Vätern, war das Gesetz; ihn aber trieb das Gesetz in den Haß gegen Gott! Ihm konnte also ganz gewiß Gott nicht vergeben, wenn er auch die Sünden der Gerechten übersah. So lag die Sache für den Pharisäer Saul. Daher ist es erklärlich, daß Gott in der Lehre des Paulus sich solche Mühe gibt, den Menschen zu beweisen, daß er Liebe ist.

Warum aber konnte Saul nicht auf die Seite der Christen treten? Er hat es uns selbst gesagt: Das *Aergernis des Kreuzes* stieß ihn ab 1 Kor 1 23. „Aergernis" (*σκάνδαλον*) heißt: ein Anstoß, eine Versuchung, in Sünde zu fallen, das Edelste zu verlieren. Der Messias — ein gehenkter Verbrecher! War Jesus der Messias, wie seine Jünger verkündigten, so stürzte das ganze Gesetz zusammen, denn es verfluchte jeden, der am Holze hing Deut 21 23. Das hatte ihn zum Verfolger gemacht. Christus, der Fels des Anstoßes und des Strauchelns Röm 9 33 Jes 8 14, er ist nach seinem Urteil ebenso für das Judenvolk als Ganzes das große Hindernis gewesen. Deshalb wirft er die Fragen auf: Warum mußte Jesus sterben? Warum mußte er am Kreuze sterben? Die bloß geschichtliche Erklärung ist ihm zu einfach, zu matt für die Lösung des Rätsels, warum der Messias als gehenkter Verbrecher sein Erdendasein schloß.

4. Wie wurde der Widerstand überwunden? Wie ward aus dem Aergernis der Mittelpunkt eines neuen Lebens? — Es ist ganz gewiß, daß aus den Zuständen der Verzweiflung, in die die Gesetzesreligion stürzt, noch keiner sich selbst gerettet hat. Luther steht

auf den Schultern des Paulus. Daß Gott Liebe ist, daß er nichts als Liebe ist, daß es ein Irrtum ist, zu meinen, man könne mit Gott rechten und sich auf den Standpunkt der Vergeltung mit ihm stellen, das können Mißtrauen, Haß und Verzweiflung, wie sie die letzte Wirkung der Gesetzesfrömmigkeit bei starken und wahrhaftigen Menschen sind, nicht von selber glauben; hier muß immer ein anderer, immer eine „Offenbarung Gottes" helfen. Aeußerlich war das Damaskus; aber Damaskus fordert seine innerlichen Voraussetzungen. Und nicht nur die eben dargestellten negativen. Man hat darauf verwiesen, daß die Art, wie die Jünger ihrem Meister in der Verfolgung Treue wahrten, erschütternden Eindruck auf Paulus gemacht habe. Und wirklich, wenn Saul bei dem Tode des Stephanus dabei gewesen ist, kann man sich die Wirkung eines solchen Sterbens auf das Gemüt des Mannes ausmalen, der sich tief unglücklich durch das Gesetz fühlte, während der Gesteinigte mit einem Lächeln des Glückes in seliger Vision seinem Herrn in den Tod nachging. Aber diese Jünger waren ja nicht denkbar ohne ihren Meister; sein Bild strahlte aus ihnen wider, ihre Worte zeugten von ihm. Und so ist es schließlich doch das Bild Jesu, seiner Reinheit, Wahrhaftigkeit und Liebe, gewesen, das sich dem bewußten Willen des Verfolgers, obwohl absichtlich bekämpft und unterdrückt, sieghaft entgegenstellte und ihn endlich überwand. Alle Bekehrungen entstehen so, daß Mächte, die lange vom Verstand und Willen bezweifelt und bekämpft, zurückgestoßen und unterdrückt wurden, die Oberhand gewinnen. Es wird sich uns noch zeigen, daß Paulus von Jesu Wesen und Wert ein ganz klares Bild hat. Weil er sich mit diesem Gegner auch innerlich auf eine Auseinandersetzung eingelassen hatte, erfolgte der Durchbruch eines neuen Gottesglaubens und eines neuen Lebens in ihm.

5. Im tiefsten verwandt müssen Jesus und Paulus gewesen sein trotz der gewaltigen Verschiedenheiten an der Oberfläche und bis in beträchtliche Tiefen ihres Wesens. Darum darf endlich der eigene Genius des Apostels nicht außer Betracht gelassen werden. In diesem Pharisäer lebte bei allem Fanatismus und sektenmäßigen Haß doch eine große, tiefe Menschenliebe. Diese Liebe, von der der harte, leidenschaftliche und trotzige Mann so hinreißend sprechen kann 1 Kor 13 und die er so meisterhaft als ein geborener Seelsorger gegen seine Gemeinden zu üben vermag, das Drängen auf Innerlichkeit, Wahrhaftigkeit und Reinheit, das hat nicht erst

der Christ geschenkt bekommen, das lag in ihm (wie es in Luther lag) und ist durch das Zusammentreffen mit Jesu Wesen in Wort und Leben der Urgemeinde mächtig in Bewegung gesetzt worden. Schon in dem Pharisäer lebte auch der unbeugsame Ernst des Gottesglaubens, der allein die Verheißung letzter Wahrheit hat. In dem Eifer, mit dem Paulus Jesus und seine Jünger verfolgte, lag die Ganzheit einer großen, in Gott festgeschmiedeten Seele. Darum ließ er nicht mit sich handeln. Auch für ihn war, wie für Jesus, Gott der vollkommen Heilige, mit dem nicht zu rechten ist. Vielleicht ist aus dieser unbedingten Ehrfurcht vor Gott wohl schon in dem Pharisäer allerlei wach geworden von dem Ekel an dem Pharisäismus, an dem Handeln und Schachern mit Gott. Wir haben gesehen, wie Paulus die Religionen danach richtet, ob sie jeden Selbstruhm, jedes Sichrühmen des Menschen vor Gott ausschließen oder nicht. Die Unzugänglichkeit und armselige Selbstgerechtigkeit des Pharisäismus konnte dieser starken Seele nicht genügen. Es muß ihn im innersten Wesen getroffen haben, daß Jesu Lebenskampf ein Kampf mit dem Pharisäismus gewesen war. Endlich muß die Anlage zu Gesichten und Offenbarungen, zu allen mystischen Erlebnissen in ihm gelegen haben. Damaskus wird freilich das erste Erlebnis derart gewesen sein. Sonst würde er nicht so erschüttert bis in die Tiefen seines Wesens diesen Tag als den Schöpfungstag seines eigentlichen Lebens angesehen haben 2 Kor 4 6 5 17. Der Seelenkampf vor der Damaskusstunde hat nur hervorgetrieben, was in den Apostel von Anfang an gelegt war.

Das alles darf nicht übersehen werden. Aber es wäre alles nicht zu charakterbildender Kraft erwacht, wenn dieser Pharisäer nicht auf seinem Lebensweg mit Jesus zusammengetroffen wäre. Das war das Entscheidende.

6. Was das Bekehrungserlebnis von Damaskus für Paulus und seine Auffassung des Christentums bedeutet hat, ist nach all diesem klar genug.

Einmal ist deutlich, daß Paulus in ihm die *sittliche Erlösungsreligion* gefunden hat. So verschieden die Formen sind, so deutlich ist, daß Paulus dasselbe Erlebnis gehabt hat, das in der Forderung der Buße und Reue bei Jesus beschlossen liegt. Am Gesetz sind in diesem strengen und ganzen Mann der Schrecken, die Angst und die Scham aufgewacht, die Jesus mit seinem Bußruf und seiner Drohrede wollte. Die Form, in der der Pharisäer das Bußerlebnis hat, ist freilich ganz eigen. Da ist weder von der Reue

noch von der Vergebung die Rede; die rechtlichen Ausdrücke der Gesetzeslehre — „Gerechtigkeit", „Rechtfertigung", „Gesetzeswerke" — sind seine pharisäischen Formeln. Die einzige Stelle, an der bei ihm Buße vorkommt, ist Röm 2 1—4, wo er sagt, daß gerade Gottes Güte (*τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ*), der Reichtum seiner Güte uns zur Buße leiten will. Vielleicht klingt hier Jesus an.

Zum zweiten ist klar, daß Paulus die *Rechtfertigungslehre* nicht erst nachträglich im Kampf mit dem Judenchristentum oder Judentum ausgebildet hat. Sie ist der Ausdruck seines tiefsten persönlichen Ringens um die Religion seiner Väter. Sie ist freilich Form, die pharisäische Form, in der das Leben des Paulus verlief. Aber er konnte nur in den Worten der Gerechtigkeitsreligion sagen, was er gelitten hat und was ihn erlöst hatte.

Drittens erklärt das Erlebnis von Damaskus ganz wesentlich die *Christusmystik* des Paulus. Hier liegen einerseits gleichfalls übernommene Vorstellungen vor. Die Gemeinde sah bereits in Jesus mehr als den jüdischen Messias; man genoß im Sakrament seinen Leib und sein Blut. Aber das alles wäre nicht lebendig geworden ohne Damaskus. Gott gefiel es, seinen Sohn in ihm zu offenbaren Gal 1 16. *In ihm.* Man darf diese Worte nicht zu einem „an ihm" verwässern, das beweist 2 Kor 4 6. Draußen und drinnen war der übernatürliche Herr zu gleicher Zeit. Aus dem einmaligen wurde ein dauerndes Erleben. Der Christus, der Himmlische, der Uebernatürliche hatte Wohnung in ihm genommen.

Auch die Eigenart der paulinischen *Geistesmystik* erklärt sich am besten durch das Erlebnis von Damaskus. Was für Paulus ein Eingehen des Christus in ihn gewesen war, das war nach allgemeinem Sprachgebrauch ein Empfang des hl. Geistes. Alle anderen Apostel waren erst Jünger Jesu gewesen, hatten dann den Herrn gesehen und endlich die Ausgießung des Geistes in der Zungenrede erlebt. Für Paulus war das alles zusammen eingetreten. Er „lebte" wirklich nur durch den heiligen Geist. Daher kam es, daß er das ganze neue Leben als eine einzige Wirkung des Gottesgeistes ansehen mußte. So ist die Geistesmystik ganz von selber in ihm aus der Stunde von Damaskus erwachsen; Christusmystik und Geistesmystik fallen ihm zusammen. So kann Paulus den Herrn und den Geist zwar in allen Aussagen über ihr Sein außer den Gläubigen unterscheiden; aber der Christus „in uns" und der Geist „in uns" gehen ihm durcheinander.

Das Bekehrungserlebnis erklärt auch, warum für Paulus der

Glaube so wesentlich geworden und warum er so stark Glaube an die Auferstehung Jesu ist. Des Paulus Religion ist schon aus einem Kampfe um das Bekenntnis: „Jesus ist der Christus, der Herr", geboren; und die Auferstehung war schon vor Paulus der Hauptbeweis. Es handelte sich für ihn auch darum, ob er dies glauben könne oder nicht. Vor Damaskus ward ihm sicher, daß Jesus der Sohn Gottes gewesen sei „in Kraft gemäß dem Heiligkeitsgeist, der seine Auferstehung bewirkt hatte" Röm 1 3 f. Hier trat er einfach in die Gedanken der Urgemeinde ein. Bei ihm war der Glaube freilich auch noch mehr; er glaubte auch an den Gott, der den Sünder gerecht spricht: das Kreuz — das Gesetz — war ihm schwerer gewesen als den andern. So lehrte er Christus, den Gekreuzigten, und als Beweis die Auferstehung. Daher mußte immer wieder der *Glaube* an diese Kunde der erste Schritt in die neue Religion werden, und die verstandesmäßige Seite des Glaubens wurde dauernd betont.

Die Bekehrung fällt bei Paulus zusammen mit der *Berufung zum Apostel* Gal 1 16. Für ihn ist nur der ein Apostel, den der auferstandene Herr selber in einer Erscheinung berufen und ausgesandt hat. Das liegt auch im Hintergrund von 1 Kor 15 1—11, vgl. 9 1. Männer, die er erst gewonnen und zu Missionaren herangebildet hat, hat Paulus nie Apostel genannt: Titus, Timotheus sind seine „Mitarbeiter", nicht Apostel Jesu Christi. Die Reihe der Auferstehungserscheinungen und der Apostelberufungen hält er mit der eigenen für abgeschlossen. Daraus, daß für ihn Bekehrung und Beruf zusammenfallen, erklärt sich manches in seinen Aeußerungen. Was bei den andern die Gnade im allgemeinen ist, ist bei ihm stets auch im besonderen sein Apostelberuf. — Daß für Paulus Bekehrung und Berufung zusammenfielen, das war wohl die Folge davon, daß er mitten in der Verfolgung von Jesus überwunden worden war. „Daß ich das Evangelium verkünde, dessen darf ich mich nicht rühmen: ich kann nicht anders. Denn wehe mir, wenn ich es nicht tun wollte!" 1 Kor 9 16. Schwerer zu erklären ist, wie Paulus Apostel der *Heiden* geworden ist. Man hat gemeint, er sei erst allmählich dazu gekommen. Man ist fast versucht, in der Erzählung Act 22 17—21 eine Erinnerung an Zweifel und Kämpfe des Apostels über sein Missionsfeld zu sehen. Aber der Gal sagt ganz bestimmt, daß Paulus sofort zum Heidenapostel berufen worden sei. Wahrscheinlich war mit der Erkenntnis, daß das Gesetz nicht Heilsweg, sondern Weg zur Verzweiflung sei, dem Apostel klar

geworden, daß nun gerade den Ausgestoßenen die Gnade Gottes offen stehe. Vielleicht war auch schon, ehe er Christ ward, der Blick des Mannes aus Tarsus auf die Heidenwelt gerichtet gewesen.

§ 76. Jesus und Paulus.

HHWendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu, ZThK 1894, 1—78. Die beste Stoffsammlung RDrescher in FSt 1900. — Am weitesten (und unrichtig) voneinander ab stellte Wrede (s. S. 214) Jesus und Paulus. — AJülicher, Paulus und Jesus 1907 (Volksbuch). — AMeyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 1907. — WWalther, Pauli Christentum Jesu Evangelium 1908. — JWeiss, Paulus und Jesus 1909. — Vgl. die allgemeinen Schriften S. 214.

1. Ist das Erlebnis von Damaskus nicht zu verstehen, ohne daß die Gestalt Jesu in seinem Hintergrund aufragt, so läßt sich auch inhaltlich der Paulinismus nicht als eine Zusammenfügung des Phärisäismus mit der hellenistischen Mystik oder als eine Erweichung des Pharisäismus durch sie begreifen. Man kann sich an Philos Frömmigkeit klarmachen, wie ein solches Gebilde aussehen würde. Bei Paulus aber liegt ganz wesentlich dieselbe Religion vor wie bei Jesus. Der Pharisäismus hat für ihre Darstellung nur die Form hergegeben und wird inhaltlich verneint und bekämpft. Die Mystik ist allerdings mehr als Form, frommes Erleben selber; aber überall, wo sie über die sittliche Erlösungsreligion hinauswuchern will, ins Naturhafte, Nichtsittliche und Virtuosenhafte, wird sie beschnitten und unter die herrschende Macht der sittlichen Erlösungsreligion gestellt. Die richtunggebenden Kräfte in der Frömmigkeit wie in der Sittlichkeit des Paulus sind dieselben wie bei Jesus. Je mehr man von der Lehre aus in die Tiefe geht, desto sicherer treten sie hervor. (Vgl. §§ 52 und 58.)

2. Fraglich kann nur sein, wieviel auf eine genauere Kenntnis der Worte und des Wollens Jesu zurückgeht und wieviel sich von selber in dem Apostel auf Grund seines angeborenen Wesens und in folgerichtiger Auswirkung des Eindruckes der Person oder des Bildes Jesu entwickelt hat. Zu dem Zweck gilt es zunächst festzustellen, *was Paulus im einzelnen von Jesus gewußt hat.* Ganz unsicher bleibt dabei für immer, ob Jesus Paulus persönlich kennengelernt hat oder nicht. Aus 2 Kor 5 16 läßt sich durch keine Erklärungskunst mehr entnehmen, ob das eine oder andere der Fall gewesen ist. Denn man kann das *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν* ebensogut übersetzen „Wenn wir auch nach dem Fleische Christus gekannt *haben*“ wie „gekannt *hätten*“; dazu ist der Aus-

druck κατὰ σάρκα in sich dunkel, weil mehrfacher Beziehung und Deutung fähig.

Dennoch läßt sich aus den Briefen des Paulus feststellen, daß er den geschichtlichen Jesus in vielen Einzelheiten deutlich gekannt hat. Er hat nicht nur gewußt, wer Jesus gewesen war, wie er gelebt hat, wer seine Angehörigen waren — seinen Bruder Jakobus hat er selbst gekannt — Gal 4 4 Röm 15 8 Röm 1 3 1 Kor 9 5 Gal 1 19; sondern er hat auch immer wieder die Grundzüge seines Wesens hervorgehoben, die wir durch die Evangelien kennen: seine *Liebe* Röm 8 35 37 und sein Erbarmen Phil 1 8, seine Sanftmut und seine Milde 2 Kor 10 1. Freilich sind diese Züge alle auf den auferstandenen Herrn bezogen, mit dem Paulus in Gemeinschaft lebt; aber er kann sie nur dem geschichtlichen entlehnt haben. Zur Güte kommt als Zweites die *Wahrheit* des Mannes 2 Kor 11 10, dessen Wort, daß unser Ja ein Ja und Nein ein Nein sein soll, Paulus auch als eines der Gesetze seines Lebens anerkennt 2 Kor 1 17. Seine Bereitschaft zum Opfer hat Paulus ebenso wie seine Demut freilich auch an der Menschwerdung nachgewiesen 2 Kor 8 9 Phil 2 5 ff.; er hat aber auch hier nicht Züge eingetragen, die dem geschichtlichen Jesus fremd waren, als dessen Gesetz er nennt: „Einer trage des anderen Last" Gal 6 2 und der nicht sich selber zu Gefallen lebte, sondern die Schmähungen, die auf Gott fallen sollten, auf sich nahm Röm 15 3. — Jesu *Worte* treten bei Paulus auf, wo er die neue Sittlichkeit verkündigt: „Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht" Röm 12 14; „Vergeltet keinem Böses mit Bösem!" Röm 12 17. „Im Herrn Jesus" — doch wohl auch auf Grund seines Wortes über Rein und Unrein — ist man überzeugt, daß „nichts gemein ist durch sich selber" Röm 14 14, daß „alles rein" ist 14 20, wie denn auch gerade hier Jesu Predigt vom Reiche Gottes anklingt, das nicht Essen und Trinken ist, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist 14 17. Noch manches andere Jesuswort von weniger großer Bedeutung hat uns Paulus aufbewahrt, über die letzten Dinge 1 Thess 4 14 ff. und die Ehescheidung 1 Kor 7 10. Auch die Abendmahlsworte überliefert er 1 Kor 11 23 ff., in denen gerade die Hingabe Jesu für die Gläubigen den Grundgedanken bildet. Endlich verweist er auf Jesu Lehre vom Gesetz an wichtigen Stellen Röm 13 8 ff., Gal 5 14 6 2 vgl. S. 259.

Es sind also entscheidende Grundworte, die Paulus anführt und die gerade auf die Vollendung und Reinigung der sittlichen Reli-

gion durch Jesus, auf die Feindesliebe und auf die Reinheit und Güte seines Wesens hinweisen. Selbstverständlich sind diese gelegentlichen Erwähnungen der Worte und des Wesens Jesu nicht alles, was Paulus von Jesus gewußt und seinen Gemeinden gesagt hat. Wenn die Auferstehung nicht angefochten worden wäre und beim Abendmahl sich nicht Mißbräuche eingestellt hätten, so würden wir gar keine bestimmteren und geschichtlichen Ausführungen über sie haben. Wieviel anderes ist eben darum von Paulus ungesagt, weil es nicht fraglich oder umstritten gewesen ist!

3. Nicht sicher zu beantworten ist freilich die Frage, *wann* Paulus diese und andere Einzelheiten der Ueberlieferung von Jesus bekommen hat. Ob er sie schon vor Damaskus kannte oder ob sie ihm erst aus seinem Verkehr mit den Christen zugewachsen sind. Immerhin läßt sich allerlei dafür anführen, daß das meiste schon vor Damaskus liegt. Er hat nachher, wie er selber sagt, die Gelegenheit, von den Urapposteln Ueberlieferung zu bekommen, nicht mehr gesucht (Gal 1) und den Christus nach dem Geist für völlig ausreichend und wichtiger gehalten als den Christus nach dem Fleisch. Dabei muß er doch genug von Jesus gewußt haben, um in den christlichen Gemeinden als Prophet und Lehrer aufzutreten.

§ 77. Das Erbe der Gesetzesreligion.

Ueber das jüdische Erbe, das Paulus mitbrachte, kann kein Streit sein und ist nie Streit gewesen. Es spricht zu deutlich aus allen seinen Worten.

Hat er doch als Christ die ganze *jüdische Vorstellungswelt* nicht abgetan, sondern nur mit ganz leisen Zügen übermalt: Weltbild und Himmelsvorstellungen, die ganze Zukunftshoffnung der eschatologischen Religion, die Bilder vom Weltende und Weltgericht, vom Kommen des Messias und der Ewigkeit, in der Gott alles in allem sein soll: all das ist ihm selbstverständliche Gewißheit. Er hat auch die Güter, die *seines Volkes Größe und geschichtlichen Anspruch* ausmachten, niemals aufgegeben; vielmehr ging der äußere wie der innere Kampf seines Lebens gerade und wesentlich um sie: um „die Kindschaft und die Herrlichkeit Gottes, um die Bündnisse, die Gesetzgebung und den Gottesdienst, um die Erzväter und den Christus nach dem Fleisch und zuhöchst um den Gott, der über allen ist“ Röm 9 4. Gehören sie den Juden oder den Christen, dem Israel nach dem Fleisch oder dem Israel nach dem Geist? Das war seine Frage und sein Kampf.

Weiter ist deutlich, daß er auch die neue Religion nur in den Formen der alten erlebt hat und sie nur so darstellen und beweisen konnte: *Rechtfertigungslehre und Schriftbeweis* mit der Abrahamskindschaft sind des Zeugen (§§ 47 f. und 65). Er hat ihr dadurch eine Gestalt aufgeprägt, die sie in ihrer Einfachheit und Innerlichkeit schwer erkennbar macht. „Rechtfertigung aus dem Glauben" war und ist für alle, die nicht mehr wissen, was der Versuch eines Lebens der Selbstrechtfertigung aus den Gesetzeswerken war, ein schwer zu verstehender, ja ein leicht mißzuverstehender Ausdruck der Gnadenreligion, der Religion der vollendeten, übergerechten Gottesliebe, gewesen und geblieben. — Noch wichtiger war, daß Paulus *den Tod des Messias* nur dadurch sich und andern verständlich machen konnte, daß er die alte Religion nicht nur als Form, sondern auch inhaltlich heranzog (§§ 49, 50). Gottes Ernst soll sich nach seiner Meinung nur als Gerechtigkeit den Menschen haben verständlich machen können. Darum mußte eine Sühne sein, und darum mußte Christus sterben. Gerechtigkeit und Blutglaube treten in die Religion der reinen Gottesliebe ein. — Am stärksten aber ist der Einfluß der Gesetzesreligion an einer anderen Stelle seiner Lehre. Auch Paulus hat *dem Erlösten* mit *Strafe* und *Lohn* gedroht, einmal dann, wenn er gegen eine magische Sakramentsauffassung die sittliche Art des Christentums verteidigen mußte (§ 52, 6), zum zweiten, wenn er der Sünde der Christen gegenüber wieder zu den Gedanken vom Gericht Gottes griff (§ 55). Hier dringt die Gesetzesreligion als Zusatz in die von ihm klar erkannte Erlösungsreligion ein und treibt das Christentum auf die Bahn, an deren Ende der Katholizismus steht.

Endlich waren Einflüsse der *jüdischen Ethik* deutlich zu spüren. Sie sind zum Teil durchaus der Höhenlage der neuen Religion entsprechend; manches aber bildet auch eine Gefahr für die Sittlichkeit der vollkommenen Liebe und Reinheit.

Alle diese Erbstücke hat Paulus mitgebracht, und sie sind dauernd in ihm wirksam gewesen. Manchmal so, daß er das eine oder andere in einer bestimmten geschichtlichen Lage hervorgeholt hat; allermeist aber haben sie den unbewußten, aber mächtigen Untergrund seines Denkens und Glaubens und Wollens gebildet.

§ 78. Der Einfluß der hellenistischen Mysterienreligion.

1. Viel schwieriger festzustellen und darum auch noch sehr umstritten ist der Anteil, den hellenistische Frömmigkeit und reli-

giöse Vorstellungswelt auf den Apostel gehabt hat. Noch mehr umstritten die Art und die Zeit, in der dieser Einfluß auf ihn wirksam geworden sein kann.

Während die älteren Darstellungen nach dem Einfluß der Philosophie auf das Christentum gefragt hatten, beginnt unter dem Einfluß von ERohdes Psyche und AEichhorns Gedanken mit GAnrichs Buch, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 1894, die neue Fragestellung. Noch wird hier und bei GWobbermin, Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen 1896, die paulinische wie die johanneische Anschauung ganz wesentlich als Schöpfung des christlichen Geistes auf dem Boden des reinen, nichthellenistischen Judentums angesehen, dem Hellenismus nur ein untergeordneter Einfluß zuerkannt, Taufe und Abendmahl werden noch nicht auf Mysteriengedanken zurückgeführt.

Im Jahr 1903 erschienen die grundlegenden Schriften der entgegengesetzten Auffassung: das an Stoff und Gesichtspunkten gleich reiche Buch „Eine Mithrasliturgie" von ADieterich, WHeitmüllers „Taufe und Abendmahl bei Paulus" und der methodisch wichtige Vortrag von HGunkel, „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments". Hier war das Christentum des P. und Joh. eine „synkretistische Religion" genannt und Einfluß der „orientalischen Gnosis" als wesentliche Kraft seiner Ausgestaltung angegeben. Hepdings Attis und Reitzensteins Poimandres (s. S. 25) vertieften den Blick in die Welt der Mysterien. Cumont freilich, in der ersten Auflage seiner „Orientalischen Religionen" 1906 mit ihrem noch viel reicheren Ueberblick, verhielt sich sehr zurückhaltend, während Wendland in seiner Darstellung der hellenistischen Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907 eine besonnene Mitte hielt. Vermittlungstheologen wie PGennrich (1907, s. S. 13, o) und CClemen (1909, s. S. 13, m) lehnten jeden Einfluß der Mysterienreligionen ab und gingen wesentlich auf das Erlebnis des Paulus zur Erklärung der Mystik zurück, während kritische wie MBrückner (s. S. 29) und Jacoby bereits in den volkstümlichen Darstellungen der RgV die Meinungen der „religionsgeschichtlichen" Richtung vortrugen, jener weitergehend als dieser. Entscheidend weiter führte dann 1910 Reitzensteins Buch (Mysterienreligionen, s. S. 25), in dem er neben den Grundauffassungen besonders die Begriffe Knecht, Gefangener und Soldat Christi, Glaube und Rechtfertigung, Berufung, Erleuchtung und Erkenntnis γνῶσις, Wiedergeburt, Umgestaltung μεταμορφοῦσθαι und Neuschöpfung, vor allem auch den Geistbegriff des Paulus, endlich sein Auftreten als Prophet und sein hohes Bewußtsein als Pneumatiker aus Formeln und Gedanken der Mysterienreligion abzuleiten suchte und mit oft überraschend gleichen Aussagen von dort belegte. ESchwartz hat Paulus 1909 ebenso den hellenistischen Mystikern und Geistesmenschen nahegerückt, aber doch auch wieder auf Abstand gehalten: „Der Jude und der Christ Paulus war aus anderem Metalle gemacht als die überall und nirgends heimatberechtigten Goeten der Mysterien." Mit Schärfe hat ASchweitzer (s. S. 214) dann 1911 die „religionsgeschichtliche Erklärung des Paulinismus" bekämpft, freilich nicht ohne R. zugeben zu müssen, daß Paulus seine (aus der „Eschatologie" entwickelte) Mystik in die Sprache der Mysterienreligionen gekleidet

habe, die sich damals wie durch „eine religionsgeschichtlich prästabilierte Harmonie" gebildet hatte. Reitzenstein hat ihm in Zn W1912 (Religionsgeschichte und Eschatologie) treffend geantwortet, dabei aber mit Recht betont: „Für den Hellenismus ist das (sittliche) Wunder (der Bekehrung) Form und das Mysterium das Wesenhafte, für Paulus das Mysterium Form und das Wunder das Wesenhafte." HBöhlig (s. S. 188) und vor allem Bousset (Kyrios Christos 1913) sind dann kraftvoll auf die Seite Reitzensteins getreten; Bousset nicht ohne Uebertreibungen, aber mit wesentlichen Beobachtungen und Gedanken. Doch betont auch er: „Durch allen Mysterienglauben und mystische Spekulation hindurch meldet sich das Ethos des Evangeliums zu Wort" (S. 175). Er führt die Ausbildung der Mystik wesentlich auf den Kultus zurück, während R. glaubt, daß schon der Jude Paulus sie in sich getragen und nach dem Damaskuserlebnis in der Stille der arabischen Jahre ausgebildet habe. Wernle (s. S. 11, d) hat sofort Boussets Einseitigkeit bekämpft und das Ethos des Evangeliums bei Paulus stärker zur Geltung zu bringen gesucht, ohne den hellenistisch-mystischen Einschlag zu leugnen.

Ablehnend blieben CClemen, der seine alte Stellung neu begründete: „Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum" 1913, und GHeinrici 1918 (s. S. 25), der die Anschauungen der hermetischen Mystik — Offenbarung, Gott, Welt, Erlösung, Wiedergeburt — und den Kultus nebst den Sakramenten einzeln bespricht und nur formale Einwirkungen, nicht wesentliche zugibt (vgl. dazu Reitzenstein und Posselt s. S. 25). Genau so steht KDeissner, Paulus und die Mystik seiner Zeit 1918 ,² 1921. Nach ihm gibt es bei Paulus nur geistige Gemeinschaft, „Glaubensmystik". Aehnlich HEWeber, Die Formel in Christo Jesu und die paulinische Christusmystik, NKZ 1920, S. 213 ff. — Noch anders hat Macholz (s. S. 280) die Mystik zugunsten einer metaphysisch-kosmischen Auffassung des „In Christus" aus dem Paulinismus gestrichen. — Die Exegese Barths kann von ihrer Einstellung zur Mystik und zur Bibel aus eine Mystik bei Paulus nicht gelten lassen, deutet sie (wie alles) in die Rechtfertigung um, vgl. etwa die Behandlung von Röm 6 3—5. Sachlich nahe steht ihm, aber mit sorgfältigerer Berücksichtigung des religionsgeschichtlichen Tatbestandes KLSchmidt, Der Apostel Paulus und die antike Welt, Vorträge der Bibl. Warburg IV 1927. —

Die neue, beträchtlich erweiterte Auflage von Reitzensteins Mysterienreligionen ³ 1927 verwendet nicht nur das inzwischen aufgedeckte iranische Erlösungsmysterium nebst der mandäischen und manichäischen Literatur, sondern stellt auch eine neue sorgfältige Prüfung und Begründung des ganzen Problemgebietes dar (s. auch die Literatur S. 27).

2. Nach allem, was wir gesehen haben, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus eine ganz *realistisch, nicht nur symbolisch* gemeinte Sakramentsanschauung und eine *wesenhaft* mit Christus und dem Geist *vereinigende* Mystik, nicht nur eine „Glaubensmystik" vertritt. Man darf hier ebensowenig wie bei Jesus (Luk 17 20, vgl. S. 50) eine einzelne Stelle, Gal 2 20, dazu benutzen, um die Menge der anderen sehr klaren Aussagen über das Sakrament und die mystische Vereinigung mit Christus und dem heiligen

Geist durch eine Umdeutung ins Geistige zugunsten der Glaubensreligion aus den Angeln zu heben. Bei Paulus stehen nun einmal Mystik und Sakrament klar und mit Eigenbedeutung neben dem Glauben (§§ 51 und 52).

3. Bleibt die Frage der Herkunft. Es ist unmöglich, Sakrament und Mystik aus der Eschatologie durch den Gedanken abzuleiten, daß „diejenigen, die unmittelbar vor der hereinbrechenden Herrlichkeit zu stehen glauben, ein Verlangen danach tragen müssen(!), für ihre Person zur Gewißheit der Teilnahme an derselben zu kommen und sich greifbare Garantien für ihre Errettung aus dem kommenden Gericht anzueignen" (Schweitzer S. 189). Aus solchen Gedanken wachsen keine Riten. Dazu sind die Formeln der paulinischen und der hellenistischen Mystik so verwandt, daß selbst Schweitzer zugeben muß, Paulus habe diese benutzt, nachdem ihm die Mystik auf jenem anderen Wege innerlich erwachsen sei. Aber es ist ganz unnatürlich, Inhalt und Form in dieser Weise zu trennen. Endlich spielt die Apokalyptik auch bei Paulus gar nicht die ausschlaggebende Rolle, die ihr Schweitzer hier wie bei Jesus zuweist.

Aus dem Erlebnis von Damaskus allein ist Sakrament und Mystik bei Paulus ebensowenig zu erklären. Das Sakrament schon gar nicht. Auch ein solches Erlebnis schafft nicht den Ritus. Und wenn auch die Formel „Sein in Christus" ein natürlicher Ausdruck jenes Erlebnisses gewesen ist: andere, gewichtigere Formeln wie „Sterben und Auferstehen mit Christus" des Paulus lassen sich aus ihm nicht ableiten und gehören der hellenistischen Mystik an, wenn auch eine ganze Reihe von Ausdrücken, die Reitzenstein oder Dieterich für ihre Meinung angeführt haben, anders und leichter aus dem jüdischen Sprachgebrauch zu erklären sind (z. B. *πίστις*, *δικαιοῦσθαι*) und wieder andere aus gleichen Erlebnissen unabhängig erwachsen sein können, wie „der Gefangene, der Soldat Christi" usw. Unsicher bleibt freilich der Nachweis, daß Paulus von der Mysterienreligion beeinflußt ist, immer noch dadurch, daß wir die innere Entwicklung der Mysterienreligionen nur sehr ungenau kennen. Ihre vergeistigten Formen treffen wir erst in so später Zeit — im 3. und 4. Jahrhundert — an, daß man sich der Frage nicht so obenhin entschlagen darf, ob auf sie nicht schon das Christentum eingewirkt habe. Immerhin ist jetzt schon so vieles erkennbar, daß man auf allen Seiten eine Uebernahme von Wörtern und Formeln aus der hellenistischen Mystik

zuzugeben gezwungen ist. Mit Formen und Wörtern gehen aber ebenso wie mit Bräuchen Gedanken über. Nur ist auch umgekehrt zu sagen, daß ohne das Erlebnis von Damaskus Paulus nicht die hellenistische Mystik übernommen hätte. Er ist kein bloßer Anempfinder und Lerner. Wenn er nicht das grundlegende Bekehrungserlebnis als ein Geistes- und Christuserlebnis gehabt hätte, wenn er nicht gefühlt hätte, daß sich Christus „in ihm" offenbare, so würde er für die Gedanken und Bräuche der Mystik nicht zugänglich gewesen sein.

4. *Wann* und *wie* Paulus die hellenistische Mystik kennengelernt hat, läßt sich bei der Art unserer Quellen nicht mehr sicher sagen. Denn sie sind alle Briefe aus seiner späteren Zeit. Wir treffen ihn hier nur in seiner Reife; jedenfalls ist es nicht erlaubt, aus den kleinen Unterschieden, die der 1 Thess gegen die anderen Briefe zeigt, herauszulesen, daß alles, was nicht in diesem kurzen Briefe stehe, damals noch nicht in der Seele des Paulus gewesen sei. Ganz unwahrscheinlich ist, daß Paulus seine Mystik erst aus dem Sakrament entwickelt habe. Alles, was Bousset zu dem Zwecke anführt, ist nicht so stark wie die Tatsache, daß Paulus auf die Sakramente nicht wesentlich eingestellt ist (§ 52, 7) und daß das Erlebnis von Damaskus ein mystisches Erlebnis gewesen ist. Die Mystik liegt bei ihm vor dem Sakrament, das ihm, schon mit der magischen Auffassung, aus der Gemeinde zugekommen ist (§ 41).

5. Die Besonderheit und Eigenart des Apostels und seiner Religion wird nicht dadurch aufgedeckt und festgehalten, daß man Mystik und Sakrament bei ihm wegleugnet oder als wesentlich und einzigartig christlich erklärt. Vielmehr liegt seine Eigenart darin, daß er die sittliche Erlösungsreligion, obwohl er sie in den Formen dieser Mystik erlebte und das Sakrament als Rest einer für ihn überwundenen Religionsstufe beibehielt, klar und groß festgehalten hat, wo die Mystik mit ihren ekstatischen Gaben und Schauern oder die Sinnlichkeit des Sakramentsglaubens sie zu verschlingen drohten. Darin liegt auch seine religionsgeschichtliche Bedeutung. In ihm haben sich die beiden großen Ströme der Religion des westlichen Kulturkreises, die sittliche Religion Jesu und die Mysterienreligion in ihrer sakramentalen und in ihrer vergeistigten Form als Mystik, vereinigt und dem Christentum eine neue Gestalt gegeben. Der Kampf dieser beiden Ströme und ihre Vereinigung ist das wesentliche Geschehen der abendländischen Religionsgeschichte.

Drittes Buch.

Das Christentum der werdenden Kirche.

Allgemeine Literatur: 1. Zum ganzen Abschnitt S. 10, 2 und 188. — RKnopf, Das nachapostolische Zeitalter 1905.

2. Zu den deuteropaulinischen Schriften: HHoltzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872. Kommentare von MDibelius in Lietzmanns Handbuch: zu Kol, Eph, Phm ² 1927, zu Past 1913. — HHoltzmann, Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt 1880. — AKlöpper, Zur Christologie der Pastoralbriefe, ZwTh 1902. — HHMeyer, Ueber die Pastoralbriefe. 1913. — In Zahns Kommentar: GWohlenberg, Past ³ 1923. — Vgl. auch die Literatur über Paulus.

3. Zu den katholischen Briefen: Kommentar von HWindisch in Lietzmanns Handbuch 1911. — *Petrusbriefe:* EScharfe, Die petrinische Strömung in der neutestamentlichen Literatur 1893. — ThSpoerri, Der Gemeindegedanke im 1 Petr 1923. — FrSpitta, Der 2. Brief des Petrus und der Brief des *Judas* 1885. — RKnopf, Die Briefe Petri und Judä 1912. — HGrosch, Die Echtheit des 2. Petr. 1914. — GWohlenberg, 1. und 2. Petr in Zahns Kommentar ³ 1923. — *Jakobus:* FrSpitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, II der Brief des Jakobus 1896. — EGrafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums 1904. — BWeiss, Der Jakobusbrief und die neuere Kritik 1904. — Kommentare von MDibelius (Meyer) 1921 und FHauck (Zahn) 1926.

4. Zum Hebräerbrief: Kommentar in Lietzmanns Handbuch von HWindisch 1913. — FrBleek, Der Brief an die Hebräer 1828 bis 1840, 3 Bände. ERiehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs 1858, ² 1867, 2 Bände. — EMénégoz, La théologie de l'épître aux Hebreux 1894. — WWrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs 1906. — ASeeberg, Der Brief an die Hebräer 1912. — ThHaering, Gedankengang und Grundgedanken des Hebr., ZnW 1917 f. — ThHaering, Der Brief an die Hebräer 1925 (populär). — FBuechsel, Die Christologie des Hebr. 1922. —

5. Zu den Lukasschriften S. 188.

6. Zum Evangelium und den Briefen des Johannes: AMeyer, Die johanneische Literatur ThR 1910. — *Allgemeines:* ATitius III 1900 siehe S. 11, a. — CWeizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte 1864 ² 1901. — OHoltzmann, Das Johannesevangelium untersucht und erklärt 1887. — JRéville, Le quatrième evangile 1900 f. — JGrill, Untersuchungen zur Entstehung des 4. Evangeliums I 1902, II 1923. — GPWetter, Der Sohn Gottes (Charakter und Tendenz des Joh) 1916. — GBert, Das Evangelium

des Joh. 1922. — HWindisch, Johannes und die Synoptiker 1926. — Dazu FBuechsel, Ztschr. f. syst. Theol. 1926. — HWindisch, Die Absolutheit des Joh., Ztschr. f. syst. Theol. 1927. — *Populär:* FBarth, Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien BZStrFr 1905. — PWSchmiedel, Das 4. Evangelium 1906; Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes 1906 RgV. — WBousset, Artikel Johannesevangelium RGG. 1911. *Quellenscheidungen* im 4. Evangelium HHWendt, Das Johannesevangelium 1900. — JWellhausen, Erweiterungen und Aenderungen im 4. Evangelium 1907, das Evangelium Johannis 1908. — ESchwartz, Aporieen im 4. Evangelium NGGW 1907, 1908. — FrSpitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu 1910. — HHWendt, Die Schichten im vierten Evangelium 1911. Hier noch weitere Literatur. — FrOverbeck, Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, hrsg. von CABernoulli 1911. — CClemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums 1912. — In all diesen Schriften auch Ergebnisse für die joh. „Theologie". — Neuester Kommentar von WBauer in Lietzmanns Handbuch [2] 1925. Dazu RBultmann ZnW 1925. — HHWendt, Die *Joh-Briefe* und das joh. Christentum 1925.

7. Zur *Apokalypse:* Kommentare: Bousset (Meyer) [6] 1906; — ThZahn 1924—26 (ohne die neuen Fragestellungen); — ELohmeyer (Lietzmann) 1926. — Die Schriften zur Quellenscheidung, alle auch mit Ergebnissen für die „Theologie", s. in den Einl. und Komm.

8. Zu den apostolischen Vätern: Kommentar im Ergänzungsband von Lietzmanns Handbuch 1920—23. Dort auch die Literatur. Für die anderen Schriften des 2. Jahrh. in den Literaturgeschichten, Patrologien und Dogmengeschichten. — Die *Apokryphen*, Ausgaben und Literatur s. ebenda und in EHennecke, Die neutest. Apokryphen, 2 Bde, 1904, I [2] 1924.

§ 79. Die Triebkräfte der Entwicklung.

1. In dem Jahrhundert nach dem Tode des Paulus hat das Christentum sich über das ganze römische Reich (im Osten vielleicht noch über seine Grenzen hinaus) verbreitet und dabei eine bedeutsame Entwicklung durchlaufen. Es hat sich nicht nur als Organisation gefestigt, indem es eine Verfassung schuf, die gegen innere und äußere Stürme schützte, ein Bekenntnis ausbildete, durch das es sich von jeder anderen Religion klar unterschied, und neben die alte eine neue heilige Schrift stellte, nach der jene zu deuten und zu werten war. Es hat auch eine Frömmigkeit entwickelt, die eigenartig neben das Evangelium Jesu und das Kerygma des Paulus trat und nicht deren gradlinige Fortsetzung war, sondern mehr eine Mischung von Gesetz- und Sakramentsreligion, in der das Evangelium, die sittliche Erlösungsreligion, mehr eingeschlossen als bestimmend war. Ebenso schuf diese nachapostolische Zeit eine neue Sittlichkeit, die zwar die Linie der Reinheit und Liebe innehielt, aber doch auch starke Einflüsse

antiker Sitte und asketischer Frömmigkeit erfuhr. Wir nennen diese Entwicklung des Urchristentums das Werden der Kirche, meinen also hier nicht Kirche im Sinne des Paulus, sondern in dem institutionellen Sinne des Katholizismus. Sie wurde mehr unbewußt als bewußt geschaffen von der Mehrheit, die mächtig genug war, im Laufe des zweiten Jahrhunderts anders wollende Minderheiten aus den Gemeinden auszuschließen.

2. Wichtige Veränderungen mußten schon dadurch eintreten, daß das Christentum in die Massen, und zwar in die *Massen der großen* Städte des römischen Reiches eindrang. Man hat ein Recht, nach der proletarischen Einstellung dieser kirchlich werdenden Massen zu fragen, während für Jesus und Paulus die Frage eine Verkennung des Wesentlichen bedeutet. Immerhin wird auch jetzt nur selten wirklich proletarisches Empfinden angetroffen. Von ihm kann man doch nur da sprechen, wo der Druck der Armut und der Not, der Bildungs- und Besitzlosigkeit so hart und das Gefühl der Ehrminderung so stark ist, daß sie die Grundstimmung des Lebens ausmachen und der Gegensatz, ja der Haß gegen die bevorzugten Schichten die anderen Wertungen überwuchert. In diesem Sinn ist der Jakobusbrief stellenweise proletarisch. Denn gegenüber der Bevorzugung des Reichen vor dem Armen in der Gemeindeversammlung betont er nicht nur, wie Paulus, die Erwählung gerade der Armen 2_5, sondern macht er besonders geltend, daß gerade die reichen Leute die Christen vor die Gerichtshöfe schleppen und besonders den schönen Namen lästern, der über den Christen genannt ist 2_6 f. Er empfindet also die Zugehörigkeit des Reichen zu der Schicht, die im allgemeinen dem Christentum feindlich gegenübersteht, stärker als des Reichen persönlich freundliche Stellung zum Christentum, die sich mindestens darin ausdrückt, daß er in die Versammlung kommt. Aehnlich proletarisch empfunden ist es, wenn die Reichen einfach als Reiche der Verdammung anheimfallen sollen. „Ihr habt euch gesammelt für den jüngsten Tag!“ 5_{1-3}. Hier ist dann auch einmal der altprophetische Ton angeschlagen: „Siehe der Lohn der Arbeiter, die eure Felder gemäht haben, der ihnen entzogen ist, schreit von euch gen Himmel!“ Und: „Ihr seid üppig geworden und ausgeschlagen, ihr habt eure Herzen genährt für den Tag des Schlachtens!“ 5_4 f. Solche Töne hören wir nur noch bei Lk (S. 69) und bei Hermas, der dem Jakobus überhaupt sehr nahe steht. Proletarisch ist es, wenn hier ganz einfach gesagt wird, daß „an

Gebet" der Arme reich sei, der Reiche dagegen arm, so daß der Reiche auf das Gebet des Armen ebenso angewiesen sei, umFrucht zu bringen, wie die Ulme auf den Weinstock, der sich an ihr hinaufrankt Sim II. Auch in der Offenbarung werden gelegentlich Töne des Hasses gegen die Oberschicht angeschlagen 18 11—19 6 15 3 17. Es hat also eine proletarische, selbst eine revolutionäre Strömung im ältesten Christentum gegeben. Dennoch ist auch jetzt das Christentum nicht eine proletarische Bewegung gewesen, so wenig wie es eine soziale oder politische war.

Durch das Einsetzen einer Massenbewegung in der jungen Religion mußte aber weiter die Unterweisung immer mehr auf einen gewissen *unteren* Durchschnitt eingestellt werden. Wer die geistige Kraft der Paulusbriefe mit der Höhenlage von 1 Clem, Herm, Jak und selbst der Pastoralbriefe vergleicht, sieht den großen Abstand. Von nicht geringerer Bedeutung war, daß die Masse einer bis ins einzelne gehenden *sittlichen Lebensregel* (disciplina) bedurfte, um sich in dem neuen Ethos zurechtzufinden. Daher ein gewisser „Moralismus", der in die erste Begeisterung der jungen Erlösungsreligion sehr viel hausbackene Gesetzlichkeit und bürgerliche Ehrbarkeit schüttete.

3. Von großer Bedeutung wurde aber auch die Auseinandersetzung mit den *Gegnern*, dem *Judentum* und dem *Hellenismus*. Hier setzten sich Entwicklungen fort, die schon mit Jesus, der Urgemeinde und Paulus gegeben waren. Doch wurde alles viel klarer herausgearbeitet, als das Christentum sich immer sicherer als etwas Neues, ja Fremdes in der Welt empfand und von dem Alten abschloß. Solange man sich als das wahre Israel fühlte und sich von den Führern des Volkes die Anerkennung noch zu erringen hoffte, solange bewegte sich auch die apologetische und polemische Gedankenbildung in engen Bahnen. Erst in der nachpaulinischen Christenheit ist eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Judentum als Religion, mit dem AT, mit seinem Gottesdienst und seiner heiligen Sitte nötig geworden. Im NT sind der Hebr und das Joh-Ev die sprechendsten Muster der antijüdischen Apologetik, die wir freilich auch in den drei ersten Evangelien schon an der Arbeit sahen. Die Stellung des Paulus hat dabei niemand festgehalten und festhalten können. Der Hebr besonders ist auf neuen Bahnen gewandelt und von der entscheidendsten Bedeutung geworden. Der Barn dagegen hat sich mit seinen geschmacklosen Allegorien nicht durchsetzen können. Dabei hat

schließlich wunderlicherweise nicht bloß das AT, sondern auch das Judentum selber immer stärker auf das Christentum eingewirkt. Seine Einrichtungen und seine Gebete, seine Fastengewohnheiten und seine Speisegebote, selbst das Priestertum und die Verfassung der Synagoge sind in mancherlei Weise für die junge Religion Muster geworden. Man hat wirklich von einem neuen und immer stärker werdenden Einfluß, nicht von Vererbung zu sprechen; denn die Ueberlieferung war in den hellenistischen Gemeinden abgerissen.

4. Die *griechisch-römische Umwelt* hat in doppelter Weise weitergewirkt. Einmal durch die popularisierte *Philosophie* und die volkstümliche *Frömmigkeit* der Mysterien; Einflüsse, die, schon bei Paulus und den jüdischen Hellenisten wirksam, nun, wo viele „Heiden" übertreten, immer stärker und deutlicher werden. Immer tiefer greift die Gnosis, die verchristlichte Mysterienreligion, in das Leben der Gemeinden ein und wird (vgl. die Paulusschüler in Kol und Eph) zur Hauptgefahr für die sittliche Erlösungsreligion durch ihre Lehre von der erlösenden Kraft der Erkenntnis und der magischen Wirkung der Sakramente, die das gesunde sittliche Leben entweder durch eine „libertinistische" Freiheit und Zügellosigkeit oder durch die alles Natürliche verdammende Askese zu zerstören droht. Aber auch innerhalb der „kirchlichen" Kreise wächst die Mystik; sie setzt neben das Geist- und das Christuserlebnis, das sie erweitert, wenn auch nicht vertieft, die mystische Einigung mit Gott selber, also einen neuen Gottesglauben durch ein neues Gotteserlebnis (Johannes und Ignatius).

Wichtig ist weiter geworden, daß das Christentum als Gemeinschaft sich immer deutlicher aus den anderen Gemeinschaften, besonders aus dem *Staat*, absonderte. Hier ist freilich von Paulus bereits alles Wesentliche ausgesprochen. Aber die Verfolgungen, die nach seinem Tode erst recht einsetzen, heben alles deutlicher heraus. Der Kaiserkultus macht sich bemerklich in der Art, wie von Christus und seiner Basileia gesprochen wird, die Strömung einer religiös begründeten Revolution wird deutlicher, und wenigstens in *einem* Buch ist der Haß zum vollen Ausdruck gekommen, in der Offenbarung Johannis. Im Gegensatz dazu sprechen auch die besonnenen Männer der Mitte fester und öfter vom Kaiser und stellen das Christentum als eine dem Staat gehorsame und ungefährliche Gesellschaft dar. Dabei werden Gemeinschaft und Organisation fortwährend gestärkt, um unter sicheren

Beamten auch in den Stürmen der Verfolgung nicht auseinanderzusplittern.

Die geistige Auseinandersetzung mit „heidnischer" Philosophie und Religion in besonderen Schriften beginnt dagegen erst jenseits des NTs in den „*Apologien*", in denen eine neue Schicht redet: die philosophisch Gebildeten.

5. Die bedeutsamsten Kräfte der weiteren Entwicklung kamen aber von innen, *aus dem Wesen der neuen Religion* selber und ihrer führenden Männer. Freilich haben diese geglaubt, sie könnten und müßten lediglich das Gegebene erhalten. Aber gegenüber den ständig neuen Forderungen des Tages und den neuauftretenden Menschen war ein bloßes Ueberliefern (*παράδοσις* schon von Paulus betont!) unmöglich, es wäre auch gar nicht ein Erhalten des Wesens dieser Religion der Offenbarung und des immer neu erlebten Gottesgeistes gewesen. Immerhin haben die konservativen Bemühungen führender Männer das Christentum in der ursprünglichen Bahn der sittlichen Religion gehalten und das Bewußtsein der Erlösung und der lebendigen Beziehung zu einem gütigen und allmächtigen Gott immer wieder als einen persönlichen Besitz weiterverbreitet. Freilich konnte dabei nicht der gesamte Besitzstand erhalten bleiben; Paulus ist an Gedanken und Kräften viel reicher als etwa 1 Clem oder Jak. Indem man ausschied, was nicht auf der mittleren Linie lag, schied man manches von dem aus, was einem Paulus noch wahr und eine Kraft gewesen war, manches auch von der Freiheit, Innerlichkeit und Selbständigkeit der neuen Religion.

Den Hauptanstoß für innere Kämpfe hatte *Paulus* durch die völlige Entwertung des Judentums als Religion und die Gründung gesetzesfreier Gemeinden gegeben. Der Gegenstoß blieb nicht aus, und der Kampf war mit seinem Tod nicht zu Ende. Neue radikale Richtungen und immer neue Vermittlungen kamen auf, bis die äußersten Gegensätze ausgeschieden waren und die Männer der Mitte sich von beiden Seiten zusammenfanden, ungefähr in den Gedanken, die der Verfasser der Apg seinem idealisierten Geschichtsbild zugrunde gelegt hat.

Ein zweiter Anlaß zu Ruhelosigkeit und schweren Kämpfen lag in den *Erlebnissen des Geistes*. Der urchristliche Enthusiasmus ist nicht, wie man lange meinte, allmählich verflogen. Er mußte vielmehr mit Nachdruck in die Bahn einer friedlichen, kirchlichen und bürgerlichen Entwicklung eingeschränkt werden, weil er die

junge Religion ihres sittlichen Wesens zugunsten der Ekstase zu berauben drohte und dem Libertinismus wie der Askese Tür und Tor öffnete. Gegen Ueberschwang und Unsittlichkeit hatten die Männer der Mitte sich zu wehren, denen die schlichte Sittlichkeit in Ehe, Familie und Beruf mehr war als die Uebersittlichkeit der Gnostiker, die „verboten zu heiraten" 1 Tim 4 3 und Gesetze machten: „Rühre nicht an, genieße nicht!" Kol 2 21, oder die ihre Jünger lehrten, hinabzudringen auch in die Tiefen des Satans Apk 2 24.

Auch die *Zukunftshoffnung* hat ihre Entwicklung erlebt; zumal als die Zeit immer länger wurde, in der man auf den Herrn wartete, der kommen sollte „wie der Dieb in der Nacht" und doch nicht kam. Die Not ward um so tiefer, je stärker die Verfolgungen den Wunsch nach Erlösung in alle Herzen warfen. Die Spötter und die Verzweifelten blieben nicht aus. Was schlimmer war: die Gnostiker schienen auch hier recht zu behalten; sie hatten die Hoffnung seit jeher verworfen und dafür die Eschatologie des Hellenismus gelehrt, den Aufstieg der Seele durch das Jenseits in den Himmel. Aber daneben leuchteten in der Apk Joh wie in den mancherlei jüdischen Apokalypsen, die man übernahm, die Farben des Zukunftsbildes nur noch flammender; und man stürzte sich wieder, heißhungrig nach den Geheimnissen der Zukunft und des Himmels, hinein in das Rechnen und Grübeln über Zeiten und Zeichen, über Namen und Bilder.

Eine selbständige und reiche Denkarbeit hat endlich noch *die Christologie* auf sich gezogen. In ihr spiegeln sich alle Kämpfe und Richtungen ab, und die Dichtung tat das ihre dazu, dem „Herrn und Heiland" die schönsten Farben des Mythus zu leihen, um ihn zu verherrlichen.

6. Ehe wir aber alle weitertreibenden Kräfte an der Arbeit sehen und die durch sie getriebenen Entwicklungen beobachten, vergegenwärtigen wir uns erst, was allem Christentum der werdenden Kirche *gemeinsam* war und blieb.

Erster Abschnitt.

Der gemeinsame Besitz.

§ 80. Bekehrung, Heilserlebnis und Heilsgewißheit.

Literatur zu § 46—52. Gennrich, Herzog, Clemen, Feine, vGall s. S. 13, o. — JMüller, Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden 1898 ² 1911. — CMunzinger, Paulus in Korinth 1908. — PhBachmann, Die persönliche Heilserfahrung des Christen und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnis der Apostel 1899. — Klöpper s. S. 342, 2. — ASchlatter, Die korinthische Theologie 1914. — ESommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus ² 1927 — GPWetter, Charis 1913, und Phos (ΦΩΣ) 1915.

1. Was die Neubekehrten an ihrem Christentum gehabt haben, was sie selber als Erlösung und Beginn eines neuen Lebens empfunden haben, davon künden eine ganze Reihe von Stellen in den späteren Briefen des NTs, die freilich meist als Worte von Aposteln gegeben, aber in Wirklichkeit Bekenntnisse Neubekehrter und aus der „ersten Liebe" geborene unvergängliche Aussagen vom Wesen des Christentums sind. So hat jener priesterliche Mann, der den Kol und Eph geschrieben hat, mehrmals in der Fülle seiner liturgischen Sprache gesagt, was die Heiden, einst fremd und durch ihre bösen Werke Gottes Feinde, nun durch Christus versöhnt, festgegründet in der Liebe und durch den Glauben Mitbürger der Heiligen geworden, empfangen haben und wie sie heilig und untadelig vor Gott leben sollen Kol 1 21 ff. 2 6 f. 1 9—14 Eph 2 1—7 2 11 ff. 3 17 4 17—24. Besonders schön ist der Eingangshymnus Eph 1 3 ff. von dem Geistessegen in Himmelsgütern, der das ganze Christentum nach allen seinen wesentlichen seelischen und überirdischen Gütern jubelnd preist. Aehnlich 1 Petr 1 3—12, vgl. noch 1 13 18 2 9. Knapper ist das schöne Wort der Apg, das die Mission beschreibt als den Auftrag des Herrn „zu öffnen die Augen der Heiden, sie zu bekehren von der Finsternis zum Licht und aus der Gewalt des Satans zu Gott, damit sie empfangen Vergebung der Sünden und Eigentumsbesitz unter denen, die durch den Glauben an Christus geheiligt sind" 26 18. Vgl. 2 Thess 2 13—17 und Apk 1 5 f. Wenn der Hebr als „Grundlagen" des Christentums 6 1 f. „Bereuen (*μετάνοια*) der toten Werke, Glaube an Gott, Tauflehre, Handauflegung, Totenauferstehung, ewiges Gericht" aufzählt, so hat er nachher 10 19—25 die ganze Tiefe des Christentums unter Zugrundelegung der Formel Glaube, Hoff-

nung, Liebe ausgeschöpft, freilich seinen schon kirchlich werdenden Standpunkt darin verratend, daß er die Taufe, das Bekenntnis und den Gottesdienst mit jenen innerlichen Gütern aufs innigste verflicht. Noch schöner in der Form, aber stärker christologisch, sind die Weihnachtsepisteln aus dem Tit 2 11—14 3 3—7. Noch in später Zeit und außerhalb des NTs hat man solche ewigen Worte für das Erlösungserlebnis und das neue sittliche Sein und Sollen gefunden, vgl. 2 Petr 1 3—11 1 Clem 35 1, Herm, Mand. I.

Man hat auch nach Paulus das Christwerden selten eine *μετάνοια* genannt. Nur die Apostelgeschichte macht einen wirklichen Gebrauch von dem Wort, augenscheinlich unter dem Einfluß der Evangelien. Sie kann in der Beschreibung der Missionspredigt wohl ohne das Wort Glauben auskommen, aber nicht ohne das Wort Buße 2 38 3 19 17 30 26 20 5 31 11 18 20 21 26 20. Sonst steht das Wort für das Christwerden nur Hebr 6 1 und von der versäumten Buße der Heiden Apk 9 20 f. 16 9 11. Auch von *Bekehrung* *ἐπιστροφή, ἐπιστρέφεσθαι* spricht die Apostelgeschichte 3 19 11 21 15 3 u. ö. und einmal der 1. Petrusbrief 2 25 im Bilde von den verirrten Schafen. *Die Wiedergeburt* und Neuschöpfung wird fast ganz eine Formel der Mystik, während von einer *Erneuerung* durch den heiligen Geist auch Tit 3 5 (*ἀναχαίνωσις πνεύματος ἁγίου*) und Hebr 6 6 (*ἀναχαινίζειν*) sprechen.

2. Das *sittliche* Wesen der neuen Religion ist deutlich gewahrt, auch meist klar festgehalten, daß es sich um sittliche *Erlösung* handelt, in der alles neue Leben wächst aus der Gnade und Gabe Gottes. Der Druck, von dem sich die Menschen befreit fühlen, ist meist der Druck der Sünde (§ 101), ihres von den Vätern überlieferten Wandels 1 Petr 1 18, der toten Werke (Hebr).

Von der Verwesung, die aber als „Verderbnis" auch sittlich gefaßt werden könnte, ist seltener die Rede 2 Petr 1 4 2 12 2 19 Jud 10 (Kol 2 22 1 Petr 1 18 23). Die Unwissenheit spielt eine gewisse Rolle; sie ist meist sittlich gedacht, umschließt aber auch mangelnde Gotteserkenntnis Eph 4 18 ff. 1 Petr 1 14 Act 3 17 (von Juden, die nicht wußten, wer Jesus war) 17 30 Hebr 5 2 1 Tim 1 13. Auch vom Teufel ist in den angeführten Stellen gesprochen, meist als von dem, der zur Sünde verlockt, selten als von dem Herrn des Geisterreiches, das die Menschen knechtet Eph 2 2 6 12 ff. Von Knechtschaft ist nur selten die Rede 2 Petr 2 19, mit besonders eindrucksvoller Wendung Hebr 2 15 von der Knechtung durch Todesfurcht.

Von den *Heilsgütern* tritt stark hervor die Sündenvergebung *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*; dem Paulus fremd, steht das Wort schon Kol 1 14 Eph 1 7 neben den Wendungen des Meisters von der *Gerechtigkeit*.

Vor allem häufig wird *ἄφεσις* unter dem Einfluß der Evangelien in der Apg gebraucht 2 38 5 31 10 43 13 38 26 18. Als Wirkung des Todes Jesu erscheint die Vergebung Hebr 9 22 10 18. Im Joh-Ev fehlend, steht sie als Grunderlebnis des Christen 1 Joh 1 9. Dann Barn 5 1 6 11 8 3 16 8 11 1. — Nur selten

noch hat man Paulus verstanden oder wenigstens sein Wort von der Glaubensgerechtigkeit wiederholt Hebr 11 7. Man kämpft nicht mehr um die Anerkennung vor Gott, sondern sucht die Religion als Kraft zur sittlichen Gerechtigkeit, zu guten Werken. Wenn auch noch echt paulinische Formeln auftauchen, wie 1 Petr 2 24 Eph 5 8, so ist man im allgemeinen doch der Meinung, daß die Christen gerecht sind, das Christentum δικαιοσύνη καὶ ἐγκράτεια ist Act 24 25, daß Gotteskinder die Gerechtigkeit tun 1 Joh 2 29 3 7. Darum gilt ihnen das Gesetz nicht mehr 1 Tim 1 9, darum wirkt ihr Gebet wie das des Elias Jak 5 16, vgl. noch 1 Petr 4 18 3 12.

Das sittliche Leben ist „die Frucht" des religiösen Besitzes Kol 1 10 Eph 5 9 Joh 15 2—8 16; selbst noch Jakobus (3 17) und der 2 Petr (1 8) haben das Bild und die Sache. Sehr häufig wird auch jetzt von der Kraft gesprochen, welche die Erlösung in die Herzen ausgegossen hat Eph 1 19 3 20 1 Petr 1 5; es ist ein Starkwerden in dem Herrn Eph 6 10 1 Tim 1 12, im heiligen Geist Act 1 8 6 5 8 Eph 3 16 2 Tim 1 7 — um nur einige Stellen zu nennen. Auch die Freude ist von späteren Geschlechtern nicht weniger empfunden worden als von dem ersten, die „unaussprechliche und verklärte Freude" 1 Petr 1 8, von der gerade dieser Brief so kühn redet, wie eigentlich alle in den Verfolgungen geschriebenen Denkmäler 1 Petr 4 13 1 6 Hebr 10 34 Jud 23 Apk 19 7. Nicht minder stark ist das Gefühl des erlebten Friedens. Christus, der König des Friedens Hebr 7 2, hat Frieden gestiftet zwischen Heiden und Juden Eph 2 15 17; er ist unser Friede 2 14. „Friede auf Erden" singen die Engel bei seiner Geburt Lk 2 14. Er hat auch Frieden im Himmel gemacht Kol 1 20, vgl. Lk 19 38. Um Frieden beten die Schüler noch wie einst ihr Meister Eph 6 23 1 Petr 5 14; nun aber auch zu Jesus, dem „Herrn des Friedens" 2 Thess 3 16, vgl. Kol 3 15.

3. Neben diesen inneren Gütern erlebt man *auch die zukünftigen* im Glauben voraus: die *Herrlichkeit* und das *ewige Leben.*

Noch wird selten von ἀφθαρσία gesprochen (nur Pauliner) Eph 6 24 1 Petr 1 4 (3 4 sittlich) 2 Tim 1 10 Tit 2 7 (mit sittlicher Nebenbedeutung), Ignatius, Polykarp, Barnabas, 2. Clemensbrief; ganz selten von Unsterblichkeit ἀθανασία, zuerst 1 Clem 35 2 (1 Tim 6 16 mit Bezug auf Gott). — Die Herrlichkeit wird jetzt meist an Christus angeknüpft, den Herrn der Herrlichkeit Jak 2 1 2 Thess 2 14 Joh 17 5 22 24 2 Tim 2 10. Die Vergegenwärtigung ihres Besitzes ist nirgends mit Sicherheit zu belegen, höchstens 1 Petr 4 14 klingt sie an; wahrscheinlich wird auch hier wie 5 10 ihr Besitz erst in der Zukunft erwartet. Das ewige Leben, das „künftige" 1 Tim 4 8, heißt hier auch einmal das „wirkliche" Leben ἡ ὄντως ζωή 6 19. Die Apokalypse malt anschaulich den Baum des Lebens 2 7 22 2 14 19; sie spricht vom Lebenswasser 21 6 22 11 17, vom Buch des Lebens 3 5 und vom Kranz des Lebens 2 10, von dem auch Jak 1 12 weiß. Dieses Leben ist nicht bloß zukünftig, es ist ewig und hat darum jetzt schon begonnen. Am deutlichsten sagen das freilich erst die Mystiker

(§ 105, 108, 118); aber auch andere empfinden so 2 Tim 1 10 2 Petr 1 3 Act 11 18 1 Tim 6 12.

Allerlei Neues tritt auf: man spricht von den Zeiten der Erquickung, die kommen sollen Act 3 20, von der Ruhe Apk 14 13 und der Sabbatfeier, die dem Volke Gottes noch einmal beschieden sein wird Hebr 3 11—4 11. Endlich hat die Apk die alten Töne vom Schauen Gottes in eigenartiger Weise angeschlagen 21 3 f. 22 4. Einmal wandelt sich diese Hoffnung auch, wie bei Paulus in die neue: den Herrn Jesus zu schauen Hebr 12 14 (doch vgl. Mk 13 26 = Mt 24 30 = Lk 21 27 Mk 14 62 = Mt 26 64 u. a. St.); ein Gedanke, der dann mit dem vom Schauen Gottes verbunden in mystischer Tiefe bei Joh auflebt 11 25 ff. 16 16—24 I Joh 3 2. Was die meisten empfanden, hat I Clem 35 1 ff. in die schönen Worte zusammengefaßt: „Wie selig und wunderbar sind die Geschenke Gottes, Geliebte! Leben in Unsterblichkeit, Herrlichkeit in Gerechtigkeit, Wahrheit in Freimut, Glaube in Zuversicht, Enthaltsamkeit in Heiligung. Und das ist uns allen schon innerlich zuteil geworden. Wie werden also erst die Güter sein, die denen bestimmt sind, die ausharren? Der Schöpfer und Vater der Aeonen, der Hochheilige allein kennt ihre Zahl und ihre Schönheit!“

4. In all den angeführten Worten spricht sich die Gewißheit der sittlichen Erlösungsreligion als die erlebte *Berufung* und *Erwählung* klar und freudig aus. Erst gegen Ende des Zeitraums kündet sich der Katholizismus an, wenn die Werke neben den Glauben gestellt werden Jak 2 22 und der Mensch ermahnt wird, seine Berufung und Erwählung durch eigene sittliche Tat „festzumachen“ 2 Petr 1 10 (vgl. § 94, 3 und 122). Aber auch hier lebt man der festen Ueberzeugung, von Gott erwählt zu sein Jak 2 5, berufen zu seiner ewigen Herrlichkeit und Tugend 2 Petr 1 3, auserwählt in Christus, um heilig und untadelig vor ihm zu sein in der Liebe Eph 1 4. Der *Ruf* Gottes schließt das gegenwärtige und das zukünftige Heil in sich und ist die höchste Verpflichtung, aber auch die Kraft zu einem neuen Leben; so empfinden besonders die Paulusschüler, und so sprechen sie die sittliche Erlösungsreligion klar aus Kol 3 15 Eph 1 18 4 4 4 1. 1 Petr mahnt ebenso, heilig zu werden nach dem Rufenden, der heilig ist 1 15, vgl. 1 13; denn man ist gerufen aus der Finsternis in das wunderbare Licht Gottes 2 9, zum Gehorsam und Leiden nach dem Vorbild Christi 2 21, zu segnen, nicht zu fluchen 3 9. Der Ruf Gottes gibt auch hier die Hoffnung auf die Herrlichkeit 5 10, auf das Erbe des Segens 3 9. Auch

aus 2 Thess 2 13 spricht stark die Gewißheit, daß Gott die Neubekehrten erwählt hat (*εἵλατο* nur hier von Gott) zum Heil in Heiligung des Geistes und Glauben an die Wahrheit, wozu er sie gerufen hat durch die Botschaft der Apostel, daß sie einst in Besitz nehmen sollen die Herrlichkeit des Herrn Jesu Christi. „Teilhaber an dem himmlischen Ruf" Hebr 3 1, das ist der Ehrenname der Christen; vgl. noch 2 Tim 1 9. — Etwas anders ist die Erlösungsgewißheit empfunden, wenn man von der ewigen *Bestimmung* Gottes spricht.

Die Christen hat Gott vorausbestimmt (*προορίσας*) zur Kindesannahme bei sich Eph 1 5; sie sind *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν* 1 11. Ihnen ist kundgeworden die Weisheit Gottes *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων* Eph 3 11, vgl. 1 9 2 Tim 1 9 Act 4 28, sonst auch *ὁρίζειν* Lk 22 22 Act 2 23 10 42 17 31, andere „Bestimmungen" Gottes Act 17 26 Hebr 4 7. Lk hat auch noch *προχειρίζεσθαι* für die Sendung des Christus Act 3 20, des Paulus 22 14 26 16 und *προχειροτονεῖν* von den Aposteln als Zeugen 10 41. Vom Vorwissen Gottes spricht außer Act 2 23 nur noch der 1. Petrusbrief mit Bezug auf Christus 1 20 und die Auserwählten 1 2. Eigenartig Hebr 11 40 und Act 13 48.

Sind diese Wendungen deutlich Sprache eines bestimmten paulinischen Kreises, so sind die Gedanken und Ueberzeugungen doch allgemein christliche. Nichts anderes meinen endlich auch die Joh-Schriften, wenn sie sagen, daß es dem Menschen „gegeben sein müsse vom Vater" und daß „er sie zu dem Sohne ziehe". Bedeutsam ist, daß nirgends von einer Bestimmung der Bösen zur Verdammnis die Rede ist. Es gibt also *keine Prädestinationstheorie*, sondern nur Aussagen dankbarer *Heilsgewißheit*, Freude über die Gnadentat Gottes, das erhebende Gefühl, in seinem siegenden Weltplan (*οἰκονομία*) ein Teil und für eine ewige Welt gerettet zu sein.

§ 81. Der Heilsweg des Glaubens. Liebe. Hoffnung. Erkenntnis.

Literatur zu § 80 und 50. Grafe, Schlatter s. S. 13, o.

Zum Heil kommt man, indem man „gläubig wird"; Christen sind *οἱ πιστεύοντες*. Diesem *πιστεῦσαι* gegenüber treten alle anderen Ausdrücke für das religiöse Erlebnis zurück. Man gebraucht das Wort glauben jetzt ganz überwiegend für sich allein; *was* im Christentum geglaubt wird, das braucht man gar nicht mehr anzudeuten. Objektsätze, die aussprechen, was man glaubt, stehen fest nur bei Joh (§ 107). Der Inhalt des Glaubens ist einfach das Bekenntnis zu Jesus in irgendeiner der noch stark fließenden

Formen der Christologie oder das Bekenntnis zu dem *einen* Gott, dem Vater und Schöpfer, wie es in dieser Zeit der immer ausgedehnteren Mission an Heiden selbstverständlich ist. Das Wort *πίστις* meint dabei immer mehr statt einer fides qua creditur, eines innerlichen Vorgangs in der Seele, die fides quae creditur, das fürwahrgehaltene Christentum selber, den „einmal den Heiligen überlieferten", „allerheiligsten Glauben" Jud 3 20.

Am häufigsten ist der absolute Gebrauch nicht bloß von *πίστις*, sondern auch von *πιστεύειν*. Der Dativ steht nur 2 Tim 1 12 mit vollem Klang: „Ich weiß, auf wen ich mein Vertrauen gesetzt habe." Für das Christwerden *πιστεύειν τῷ κυρίῳ* Act 5 14 18 8 (eigenartig Act 8 12), *ἐπὶ τὸν κύριον* Act 9 42, mit *Ἰησοῦν* 16 31, mit *Ἰησοῦν Χριστόν* 11 17, *ἐπὶ σέ* 22 19. Die bei Joh regelmäßige Wendung mit *εἰς* findet sich auch Act 10 43 14 23 19 4 1 Petr 1 8 bei *πιστεύειν* Act 20 21 24 24 26 18 Kol 2 5 bei *πίστις*. Die bei Paulus nicht zu belegende Konstruktion mit *ἐν* bei *πίστις* Eph 1 15 und 1 Tim 3 13 2 Tim 1 13 3 15. *πίστις* hat außerdem noch den gen. obj. nach sich: Eph 3 12 Apk 2 13 14 12 Act 3 16 (*τοῦ ὀνόματος*). — Wunderglaube im synoptischen Sinn ist *πίστις* Act 3 16 14 9 („gesund zu werden"), Gebetsglaube Jak 1 6. — Nur des Parallelismus wegen liest man wohl *πιστεύειν τινά* 1 Tim 3 16 *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*, doch vgl. 1 Joh 4 16. — Vom Glauben *an Gott πίστις ἐπὶ τὸν θεόν* Hebr 6 1 schreibt 1 Petr 1 21 mit stark paulinischer Wendung „an den Gott, der Christus von den Toten erweckt hat", und daß man seine Hoffnung und seinen Glauben richten müsse auf Gott (*εἰς θεόν*). Einfach Christwerden heißt das „Gott glauben" (*θεῷ*) Act 16 34 Tit 3 8. Aus dem AT stammt Jak 2 23; hier wird das Gott glauben ausdrücklich 2 19 erklärt als „glauben, daß Einer Gott ist", und auch den Teufeln zugeschrieben, also bis zur monotheistischen Weltanschauung verflüchtigt. Stärker ist das Glauben als Bekenntnis zum Monotheismus in Herm Mand I. Den vollen Klang des Gottvertrauens hat es nur einmal: Act 27 25, wo es sich aber auf einen ganz besonderen Fall bezieht.

Der *Grund* des Glaubens ist das Ueberführtsein von der Wahrheit des Zeugnisses der Apostel und ihrer Nachfolger (Act sehr häufig, z. B. 1 8 22 2 32 3 15 4 33 und Joh) oder der ganzen Zeugenkette, die mit Moses und der heiligen Schrift beginnt und über Jesu eigene Worte und Wunder hinführt zu dem Zeugnis derer, die an ihm Gott erlebt haben (vgl. § 86). Durch solches Zeugnis wird man gläubig, auch ohne Jesus gesehen zu haben 1 Petr 1 8, weil Gott die Botschaft derer, die ihn gehört hatten, durch das Zeugnis von Zeichen und Wundern und mancherlei Krafttaten und Verteilungen des Geistes bestätigte Hebr 2 4. Das *Ende* und *Ziel* des Glaubens ist die Rettung der Seele 1 Petr 1 9, das ist die feste Gewißheit aller; vgl. 1 5 7 Act 15 11 16 31 Eph 2 8 1 Tim 2 15 6 12 2 Tim 4 7 f. usw. Durch den Glauben bekommt man den Erbbesitz unter den Heiligen Act 26 18. Durch den Glauben macht Jesus Woh-

nung in den Seelen Eph 3 17. Im Glauben hat man Vergebung der Sünden Act 10 43 26 18 und Zugang zu Gott Eph 3 12. Das Herz wird durch Glauben rein Act 15 9 und fest 16 5 1 Petr 5 9 Kol 2 5 7, „fundamentiert" Kol 1 23. Der Glaube ist der große Schild, mit dem man die feurigen Pfeile des Bösen löscht Eph 6 16. Solche Worte geben dem Fürwahrhalten und dem Wunderannehmen, das der Glaube zunächst ist, einen tieferen Klang. Auch das Ethos erscheint — wenn auch ganz selten — in Bewegung gesetzt durch den Glauben 2 Thess 2 13 Joh 3 36; Unglaube ist Ungehorsam, Gefallen an der Ungerechtigkeit. Freude und Jauchzen (*ἀγαλλίασις*) erscheint als des Glaubens Folge Act 16 34 13 48 1 Petr 1 8, ebenso wie die *παρρησία*. — Der Glaube ist ein *Erlebnis, keine Leistung*. Gott gewährt die Möglichkeit des Glaubens durch die Auferstehung Jesu und die Predigt von der Buße Act 17 31 30, durch seine Gnade wird man gläubig 18 27 Eph 2 8 1 19 2 Thess 2 13. Der Glaube ist nicht „jedermanns" Ding, nicht alle haben ihn 2 Thess 3 2; aber eine Leistung ist er bei denen, die ihn haben, deshalb doch nicht.

2. Sehr viel seltener wird das neue Verhältnis zu Christus und Gott mit dem Wort *Liebe* bezeichnet. Nur in der johanneischen Mystik spielt die Liebe eine große Rolle (§ 112). Im Jakobusbrief ist, vielleicht infolge der Entwertung des Glaubens, die Liebe zu Gott zweimal bedeutungsvoll an seine Stelle gerückt 1 12 2 5 (doch vgl. schon Röm 8 28). Bei den Paulusschülern, aber auch in der Offbg (2 4 19) steht das Wort meist so allgemein, daß es Liebe zu Gott und zu den Menschen zugleich umspannen kann. Eph 3 17 f.: Aus Glauben und Liebe wächst die Erkenntnis. Das Ziel der christlichen Predigt ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben 1 Tim 1 5, vgl. 1 14. Rettung ist, daß man beharrt in Glaube, Liebe und Heiligung mit Besonnenheit 2 15, vgl. 4 12 6 11 2 Tim 1 7 13 3 10 Tit 2 2. Bei diesen Männern geht übrigens (anders als bei Joh und Jak), sofern es überhaupt in ihren Worten deutlich wird, die Liebe der Christen auf Christus 1 Petr 1 8 Eph 6 24 2 Tim 4 8.

3. Von der *Hoffnung*, die als dritte neben dem Glauben und der Liebe erscheint Kol 1 4 f. Hebr 10 22 ff. Barn 1 6, soll später die Rede sein (§ 115—18).

4. Das Christentum wird durch den Kampf mit der Gnosis immer mehr als *Erkenntnis* aufgefaßt, freilich als jene übernatürliche Weisheit, als deren Besitzer sich Paulus empfand und seine

Schüler ihn, besonders im Kol und Eph, mit noch stolzeren Worten malen. Gegenüber der Gnosis verwendet man nun meist nicht mehr das einfache Wort *γνῶσις* (1 Tim 6 20!), sondern betont mit Schärfe, daß man selber die *ἐπίγνωσις*, die wahre und volle Gnosis, habe.

Als ihr *Gegenstand* erscheint Gott 2 Petr 1 2 f. Kol 1 10, seine Gnade 1 6, sein Wille 1 9; aber doch auch schon Jesus 2 Petr 1 2 oder das Mysterium Gottes, welches Christus ist Kol 2 2, der Herr 2 Petr 1 8 2 20 3 18, der Sohn Gottes Eph 4 13 oder seine alles Erkennen übersteigende Liebe Eph 3 19 (undeutlich 1 17), wie ja auch in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind Kol 2 3. Endlich stehen neben seltenen beziehungslosen Wendungen, wie Kol 3 10, auch ganz allgemeine, wie Erkenntnis des Heiles Lk 1 77, des Weges der Gerechtigkeit 2 Petr 2 21, Erkenntnis der Wahrheit Hebr 10 26 1 Tim 4 3 2 Tim 2 25 3 7 Tit 1 1 (Joh § 112).

§ 82. Der Heilsweg der Sakramente.

Literatur s. S. 12, 1 und S. 62. — FrLoofs, Artikel Abendmahl II RE. — OHoltzmann, Der Hebräerbrief und das Abendmahl ZnW 1909. — GPWetter, Altchristliche Liturgien, (I) Das christliche Mysterium 1921, II Das christliche Opfer 1922.

1. Die *Taufgedanken* sind ganz allgemein verbreitet. Die Nennung des Namens Jesu, das „Wort" bei der Taufe Eph 5 26, wandelt sich gegen das Jahr 100 in die Nennung der drei Namen Mt 28 19 Did 7 1; die Formel *εἰς τὸ ὄνομα* in der Einzahl (!) bleibt, nicht die Dreieinigkeit, sondern die alte Gewohnheit verratend. Ob der Täufling ein Gelübde abgelegt hat, ist trotz Tit 2 11—13 (*ἀρνησάμενον*) und 1 Tim 6 12 (*ὁμολογία*) fraglich. Die Verwendung des fließenden Wassers, die dem sakramentalen Gedanken entspricht, ist durch Did 7 1 f. Barn 11 8—11 Justin Ap I 61 als Regel bezeugt, durch Act 8 36 f. nahe gelegt. „Lehre" und Fasten gehen der Taufe voran Hebr 6 2 Did 7.

Der alte Glaube daran, daß der Täufling unter die schützende *Macht des Namens* Jesu gestellt wird, ist allgemein und wird so ausgedrückt, daß die Taufe das *Siegel* heißt Herm Sim VIII 6 5 IX 16 f. 2 Clem 7 6 8 6. Doch nannten schon vorher nicht bloß die Gnostiker ihre Sakramente so, sondern auch in der kirchlichen Entwicklung wird der Gedanke mindestens seit Paulus geläufig gewesen sein 2 Kor 1 21 f. (Vielleicht Eph 1 13 4 30 5 26, vgl. Apk 7 3 9 4, auch 14 1?) — Die alte Verbindung der Taufe mit der *Sündenvergebung* ist festgehalten Act 2 38 (10 43 26 18) Barn 11 1 *βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Schwer ist zu sagen, wie sie gedacht war. Gewiß oft sakramental. Schon Paulus hatte von

einem Sichabwaschen und Geheiligtwerden gesprochen 1 Kor 6 11; in der Apg sagt Ananias ebenso: „Stehe auf, tauche dich ein und *wasche* deine Sünden ab!“ 22 16. Die Apk spricht vom Waschen der Gewänder 22 14 7 14, von ihrem „Weißmachen“ im Blut des Lammes 7 14, und der Hebr sagt, daß die Herzen besprengt, also gereinigt seien durch das Blut Jesu *von* bösem Gewissen und die Leiber gewaschen mit reinem Wasser 10 22. Mit einer rein innerlichen Auffassung dagegen nennt der 1. Petr die Taufe „nicht ein Abtun des Schmutzes am Fleisch, sondern die Bitte an Gott um ein gutes Gewissen“; und wenn ihre Wirkung „durch die Auferstehung Christi“ vermittelt sein soll, so denkt er wohl an das Eintreten des himmlischen Anwaltes, dessen Name in der Taufe angerufen wird, für den Täufling 3 21 f. Ein „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist“ heißt die Taufe Tit 3 5. Eine „Reinigung (*καθαρισμός*) von den alten Sünden“ 2 Petr 1 9 ist sie auf jeden Fall, mag man nun mehr an die sakramentale Reinigung des Leibes oder an die innerliche der Seele gedacht haben Joh 3 25 (vgl. 2 6) Eph 5 26. — Zu der Reinigung muß nach altem Glauben die *Weihe* durch die göttliche Heiligkeit (*ἁγιάσῃ* Eph 5 26) kommen. Der Christ denkt, sie erfolgt durch das *Wort* (*ἐν ῥήματι*) Eph 5 26 und mit dem Kommen des *heiligen Geistes* Tit 3 5. Das war der große Vorzug der Christentaufe gegenüber der Johannestaufe, daß sie den Geist gab. So hat schon Mk den mit dem Feuer taufenden Messias des Täufers in den mit dem Geist taufenden Jesus verwandelt 1 8. Der 4. Evangelist ist darin noch viel weiter gegangen (vgl. § 98). Daß der Geistesempfang wirklich mit der Taufe zusammen erlebt wurde, ist wohl verständlich. War sie doch der Bruch mit dem vergangenen Leben, trat man doch nun in die Heiligkeit einer neuen Gottheit und in einen ganz neuen Kreis von Menschen ein. Wie der ganze Sakramentsgedanke, so ist insonderheit das Wort *Erleuchtung*, mit dem man nun die Taufe zu bezeichnen anfängt, den Mysterien entnommen Hebr 6 4 10 32 und auf das innere Leben übertragen worden Eph 1 18 3 9 2 Tim 1 10, schon 2 Kor 4 4—6.

2. Vom *Abendmahl* ist außer bei Joh, dessen Gedanken uns später (§ 106 und 113) beschäftigen müssen, kaum die Rede, vielleicht noch Hebr 13 10 (§ 97, 2). Dann hat Ignatius den klassischen Ausdruck für die sakramentale Auffassung geprägt: Das Herrnmahl ist unsterblich machende „Medizin“, *φάρμακον ἀθανασίας* Eph 20 2, und gegenüber der doketischen Gnosis die Wirklichkeit des Flei-

sches stark betont: „Die Eucharistie ist das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi, das für unsere Sünden gelitten hat; es wäre den Gegnern besser, sie feierten die Agape mit den übrigen Christen (er sagt doppeldeutig ἀγαπᾶν), damit sie auch auferstünden!" Smyrn 7 1. Er hat freilich auch im symbolisch-mystischen Sinn (wie Joh und über ihn hinausgehend) das Evangelium das Fleisch Jesu genannt Phil 5 1, ebenso den Glauben Trall 8 1, und die Liebe sein Blut Trall 8 1, vgl. auch Röm 7 3. Für die sakramentale Anschauung ist aber bezeichnend, daß man nicht mehr Leib und Blut, sondern „Fleisch und Blut" sagt. Die Abendmahlsgebete der Didache endlich verraten, daß sie sich aus jüdischen Tischgebeten entwickelt haben. An die Stelle des Dankes für die „Nahrung und den Trank, die den Menschen zum Genuß gegeben sind", ist der Dank für die „pneumatische Nahrung und den Trank und das ewige Leben" getreten 10 3. Immer wieder wird an dem Mahl nur die Sättigung mit Erkenntnis und Unsterblichkeit hervorgehoben. Von Fleisch und Blut und Tod ist hier keine Rede.

3. Im ganzen treten die Sakramente außer in der Mystik — auch die Didachegebete erinnern stark an die johanneische Sprache und entstammen dem johanneischen Kreis — auffallend selten hervor. Ohne Zweifel nicht, weil man wenig von ihnen gehalten hätte, sondern weil man ihnen gegenüber die heilige Scheu empfand, aus der später die Arkandisziplin gewachsen ist und die letztlich den antiken Mysterien entstammt.

§ 83. Das neue sittliche Leben des Erlösten.

Jacoby s. S. 11, b. — EHoennicke, Die sittlichen Anschauungen des Hebräerbriefs ZwTh 1902. — JWeiss, Die Nachfolge Christi 1895.

1. Der Erlöste ist auch ein sittlich neuer Mensch. Das bleibt die grundlegende Ueberzeugung des Christentums. Nur daß sich dieses Ethos nun in der werdenden Kirche auf dem neuen, sehr viel dunkleren Hintergrund der „Völker" deutlicher und schon in viel elementareren Zügen abhebt als auf dem Mutterboden des Judentums. Seine Hauptzüge sind und bleiben: Liebe, Wahrheit, Keuschheit, Reinheit der Ehe, Freiheit von Haß und Zorn, reine und freundliche Rede mit dem Nächsten, ihn nicht übervorteilen und sich nicht durch Betrug an ihm bereichern. So etwa steht dies Ideal mit einzelnen eigenartigen Wendungen im Epheserbrief 4 25 bis 5 15. Bezeichnend ist ferner die Aufzählung der „guten Werke"

Hebr 12 12—13 17: „Kraft und Mut, Frieden mit allen Menschen, Zucht in der Gemeinde, Bruderliebe, Gastfreundschaft (eine für die wachsende Weltkirche mit ihrem reichen Verkehr zwischen den Gemeinden wichtige Tugend 1 Tim 3 2 Tit 1 8 1 Petr 4 9 1 Clem 1 2 10 7 11 1 12 Herm Mand VIII 10 Sim IX 27 2), Sorge für die Gefangenen, für die Kranken. Ehrbar sei die Ehe, der Wandel ohne Geldgier! Laßt euch genügen an dem, was ihr habt! Nehmt keine Irrlehre an! Wohlzutun und mitzuteilen vergesset nicht! Gehorchet den Führern!" Allgemeiner sind kurze Sätze in den Pastoralbriefen, 1 Tim 4 12: „Sei ein Vorbild der Gläubigen in Wort und Wandel, in Liebe, Glauben und Keuschheit!" 6 11: „Jage nach der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, dem Glauben, der Liebe, der Geduld, der Sanftmut." Liest man noch dazu einen Abschnitt wie 1 Petr 4 7—11, so sieht man sofort, wie sich dieselben Gedanken und Mahnungen wiederholen: das Ethos stiller, friedlicher Menschen, die in kleinen, von der Welt gelösten Gemeinschaften ihrer Güte und Reinheit leben, ohne daran zu denken, die Welt nach ihren Idealen umgestalten zu wollen.

2. So fest wie dieses Ethos in seinen Grundzügen ist, so sicher ist die Ueberzeugung, daß es aus dem religiösen Heil wachsen muß (§ 80, 2). Die treuesten Schüler des Apostels halten an seinem (und Jesu) Wort von der *Frucht* des Geistes mit selbständigen Wendungen fest: „Wandelt als Kinder des Lichts, denn die Frucht des Lichts besteht in aller Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit" Eph 5 8 f., Kol 1 9 f. ähnlich. Doch schon in Hebr 12 11 und erst recht in Jak 3 18 kann man fragen, ob nicht umgekehrt die „Frucht des Friedens" dort und „der Gerechtigkeit" hier der eschatologische Gewinn des sittlichen Handelns im Sinne der alten Vergeltungslehre ist. Freilich ist dieser alte Gedanke zum mindesten vertieft. An die Taufe hat aber wieder Barnabas das Bild von der Frucht angeknüpft 11 11. Doch tritt hier das religiöse Gut, aber das erlebte, stärker als das sittliche hervor. Dann hat Ignatius Eph 14 2 das Wort Jesu selber angeführt und 2 Clem 1 3 auf das Wort des Täufers von der Frucht, würdig der Buße, angespielt, aus Eigenem dagegen das Bild wieder auf den zukünftigen Ertrag des sittlichen Lebens bezogen 19 3 20 3. Stärker katholisierend hat Hermas einen recht häufigen Gebrauch von dem Bild gemacht Sim IV VIII 1 18 2 1 2 3—6 3 6 5 6 IX 1 10 28, doch in IX 19 2 es auch noch einmal ganz im Sinn des Paulus angewandt. Auch ohne das Fruchtgleichnis spricht sich lebendig die Erfahrung aus, daß aus dem Erlebnis

der Wiedergeburt die *Kraft* zu allem Guten fließt. Oft in irgendeinem besonderen Sinne des Aposteldienstes oder anderer Leistungen für die Gemeinde 1 Tim 1 12 2 Tim 4 17 2 1 Act 9 22. Aber das Gefühl, Kraft zu bekommen *ἐνδυναμοῦσθαι* von dem Herrn, ist auch in einem allgemeineren Sinne lebendig Eph 6 10; selbst noch im Hermas, wo der Engel der Buße oder die Geister der Tugenden diese Kraft verleihen Sim VI 1 2 IX 13 7. Und Ignatius weiß, daß ihm „der vollkommen Menschgewordene" die Kraft gibt Smyrn 4 2, sein Martyrium zu ertragen, ähnlich wie Clemens schön von den Frauen sagt: „Viele von ihnen kamen durch die Gnade Gottes so zu Kraft, daß sie Mannhaftes vollbrachten" 1 Clem 55 3. So herrscht überall das Zutrauen zu dem Geist der Kraft und der Liebe und der Zucht 2 Tim 1 7, wenngleich die Glut des neuen Lebens nicht mehr so stark ist wie einst und man die Zucht betonen muß und das Gebot sehr nötig hat.

3. Darum erscheint jetzt auch meist *die Erlösung* nicht sowohl als Kraft wie *als Aufforderung zu einem neuen sittlichen Leben*. Immerhin beginnen auch jetzt noch die Schriften meist mit dem Gedanken an die Gabe Gottes und schließen daran den Hinweis auf die Aufgabe des Menschen. Es mag sein, daß das große Vorbild des Paulus solche Gewöhnung mit verursacht hat; doch sind die Wendungen so ganz persönlich und eigen, daß man ihnen anmerkt, sie drücken immer noch Wirklichkeit aus. Man vergleiche dafür das *διό* in 1 Petr 1 13 und die ganzen folgenden Gedanken nach dem Anfangshymnus auf das Heil 1 1—12 oder den Anfang der Mahnrede Eph 4 1 f. nach dem langen Gebet, das die drei ersten Kapitel des Briefs einnimmt und fast ganz den Heilsgedanken gewidmet ist. Besonders wuchtig schließt der Hebräerbrief mit 10 19 ff. den ethischen Teil an den „dogmatisch-apologetischen" an. Selbst der 2 Petr wahrt noch deutlich den Zusammenhang zwischen dem Gnadengeschenk Gottes und dem Eifer, mit dem der Mensch nun seinerseits die Tugenden „darreichen" soll 1 3—4 5—7.

Geht man ins Einzelne, so lassen sich gewisse Hauptgruppen der Gedankenführung herausheben. Man kann dabei ausgehen von dem, was dem erlösten Menschen geschehen ist, oder von dem Gut, das er empfangen hat. So bilden sich zwei Hauptreihen von Gedanken.

„Wandelt *würdig des Rufes*, mit dem ihr berufen seid", das ist die allgemeinste Form der einen Reihe Eph 4 1 f. „Ihr wart einst Finsternis, nun aber seid ihr Licht in dem Herrn — als Kinder des

Lichtes wandelt nun" 5 8. „Hurerei und alle Art von Unreinheit oder Habsucht soll nicht einmal genannt werden unter euch, wie es sich für *Heilige* ziemt!" 5 3, vgl. 1 Petr 1 15. In reicherer Wendung liest man den Gedanken im Kol: „Als die heiligen und geliebten Auserwählten Gottes ziehet also an Barmherzigkeit, Güte, Demut" 3 12. Wie die Gewißheit der *Wiedergeburt* den 1 Petr einleitet, so klingen auch die sittlichen Mahnungen gerne an sie an: „Als gehorsame Kinder" lassen die Gläubigen die alten Sünden 1 14, als „die von neuem Geborenen" lieben sie sich untereinander 1 23, vgl. 2 1 f. Der 2 Petr drückt den Gedanken derber aus: Wer die christlichen Tugenden nicht hat, der ist ein „scheeläugiger Blinder, der ganz vergessen hat, daß er nur Christ geworden ist, um Reinigung von seinen früheren Sünden zu bekommen!" 1 9.

Für die zweite Gedankenreihe, die von der Gabe Gottes ausgeht, bietet der Hebr ein schönes Beispiel. Ein „unerschütterliches Königreich", sagt er, haben wir empfangen 12 28, das himmlische Zion, die Stadt Gottes; *darum* gilt es noch ganz anders treu zu sein als bei dem Gesetz des Moses, das nur auf einem irdischen Berge gegeben ward, wenn er auch heilig und von Furchtbarem umwittert war 12 21 ff. Der Gedanke, daß der *Besitz der himmlischen Güter* den Christen die *Verpflichtung* auflege, *„himmlisch" zu leben*, kehrt immer wieder. „Wenn ihr nun auferweckt seid mit Christus, so suchet, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur rechten Hand Gottes. Denket an das, was droben ist, und nicht an die Güter der Erde!" Kol 3 1 f. Ins Negative gewandt heißt dieser Gedanke: „Geliebte, ich ermahne euch, als die *Fremdlinge* und Beisassen (auf Erden), euch zu enthalten von den fleischlichen Begierden, die gegen die Seele streiten" 1 Petr 2 11. Man erträgt ruhig alle Schmach und geht aus dem „Lager" der Welt hinaus, weil man weiß, daß man hier doch keine bleibende Stadt hat, sondern die künftige sucht Hebr 13 14, vgl. 11 14 ff. „Deshalb, Brüder, wollen wir die Fremde dieser Welt verlassen und den Willen dessen tun, der uns berufen hat" 2 Clem 5 1. Am reichsten ist der Ausdruck dieser Gedanken, freilich verbunden mit den eschatologischen, im 1. Gleichnis des Hermas: „Ihr wißt, daß ihr in der Fremde lebt, ihr Knechte Gottes! Denn eure Stadt ist weit von dieser Stadt entfernt. Wenn ihr also eure Stadt kennt, in der ihr einst wohnen sollt, was erwerbt ihr euch hier Aecker und kostbare Habe und Häuser und vergängliche Wohnungen! . . . Anstatt der Aecker kauft euch bedrängte Seelen!" usw.

4. Auch jener höchste, schon von Jesus ausgesprochene Antrieb zum Guten, sein zu wollen *wie Gott*, ist in späterer Zeit nicht ganz verklungen: „Seid gegeneinander gütig, barmherzig, einander vergebend, *wie Gott in Christus euch vergeben hat*. Lebt darin nach dem Vorbild Gottes, als seine geliebten Kinder!" Eph 4 32 5 1. Der 1 Petr hat alttestamentliche Form mit christlichem Gehalt erfüllt, wenn er schreibt: „Als *gehorsame Kinder* gestaltet euer Leben . . .; wie der Heilige, der euch berufen hat, werdet auch ihr heilig in all eurem Wandel, weil geschrieben steht: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!" 1 14 ff. Wenn er fortfährt: „Und wenn ihr als Vater anruft den, der ohne Ansehen der Person richtet . . ." 1 17, so stellen sich hier die Furcht vor Gott und die eschatologische Begründung der Sittlichkeit wunderlich neben den Vaterglauben. Einmal klingt der Gedanke der sittlichen Gottähnlichkeit auch 1 Tim 6 17 an. Sonst tritt er nur noch bei Joh hervor: „Laßt uns ihn lieben; denn er hat uns zuerst geliebt!" (§ 112). Außerhalb des NTs hat Ignatius die „Nachahmung Gottes" als Antrieb zu allem Guten betont Eph 1 1 Trall 1 2.

5. Die sittlichen Gedanken schließen sich fast noch häufiger an *Christus* an als an Gott.

Sehr lebendig ist die Mahnung zur *Nachfolge Jesu*, wenn auch nach Paulus erst wieder Ignatius dieses Stichwort bringt: „Werdet Nachahmer Jesu Christi, wie er seines Vaters Nachahmer war" Phil 7 2. Aber schon Eph 5 1 ff. hat den Gedanken wieder ausgesprochen, wenn er an den Satz von der Nachahmung Gottes den anderen anschließt: „Wandelt in der Liebe, wie auch der Christus euch geliebt und sich selbst für uns gegeben hat als Opfer. Schlichter ist Kol 3 13: „Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr einander!" — Der Gedanke ist außer bei Joh selten in dieser Allgemeinheit verwandt. Gewöhnlich wird Jesus als *Vorbild im Leiden* aufgestellt: „Laßt uns . . . hinsehen auf den Führer und Vollender unseres Glaubens, Jesus, der anstatt der Freude, die ihm beschieden war, unverzagt auf sich nahm das Kreuz, der Schande nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes setzen durfte [also nebeneingeschoben der eschatologische Gedanke]. Denkt doch daran, wie er sich von den Sündern den heftigsten Widerspruch gefallen ließ, damit ihr nicht müde werdet und eure Seelen nicht verzagen!" Hebr 12 1 ff., vgl. 13 13. „Da Christus hat leiden müssen am Fleisch, so wappnet euch mit derselben Gesinnung", mahnt 1 Petr 4 1 und verlangt dann eine Teil-

nahme an den Leiden des Christus, indem er den Gedanken ins Mystische hinüberwendet 4 13 (paulinisch, vgl. S. 245 u.). Vor allem hat er aber den Sklaven das Bild des leidenden Jesus vor die Seele gemalt: Ihnen hat Christus ein Vorbild gelassen, daß sie nachfolgen sollen seinen Fußtapfen; hat er doch an demselben Marterholz gelitten, an dem auch die Sklaven leiden müssen, und da er gescholten ward, gelitten, ohne wieder zu schmähen, wie es dem Sklaven in ohnmächtigem Zorn so nahe liegt! Er hat auch nicht gedroht, wie der Sklave es gern tut, sondern „alles anheimgestellt dem Gott, der gerecht richtet!" Auch hier mischt sich zum Schluß der Vergeltungsgedanke ein 2 20—25. Danach hat 1 Clem 16 wie einst Phil 2 2 ff. die Nachahmung Jesu in der Demut mit ausführlicher Wiedergabe von Jes 53 empfohlen und die Gedanken des 1 Petr klingen bei Ignatius Eph 10 3 und Polykarp wieder (8). — Den Gedanken einer Nachahmung des „*armen*" Lebens Jesu hat man damals noch nicht ausgesprochen. Nur von den Aposteln und teilweise auch von den Propheten hat man ein Leben nach jenem Apostelgesetz Mt 10 verlangt: der Prophet soll die *τρόποι τοῦ κυρίου* an sich tragen Did 11 8.

Das *Opfer und Leiden Jesu* ist noch in ganz anderer Weise als Grundlage sittlicher Mahnung verwendet worden. Wie Paulus gesagt hat: „Ihr seid teuer erkauft, also . . ." so tun es auch seine Schüler 1 Petr 1 17 ff. und Tit 2 14 (vgl. § 101).

Damit sind die Wendungen noch nicht erschöpft. Man kann auch aus dem *mystischen* Besitz des Christus heraus sagen, daß die Neugeborenen doch immer die unverfälschte Milch wollen müssen, wenn sie einmal geschmeckt haben, wie süß der Herr ist 1 Petr 2 3. Man kann ihnen vorhalten, daß sündigen heiße, den Sohn Gottes mit Füßen treten Hebr 10 29. „Im Herrn" sollen sich Frauen ihren Männern unterordnen Kol 3 18, aus der Ehe des Christus mit der Kirche leitet sich das rechte Verhalten von Mann und Frau in der Ehe her Eph 5 22—33. Als Glieder (des Christus) dürfen Christen einander nicht belügen Eph 4 25.

6. Uebrigens hat unsere Zeit auch vom *heiligen Geist* aus sittliche Ermahnungen gebildet, Sätze wie: „Betrübet nicht den heiligen Geist! Befleckt ihn nicht! Gott wacht eifersüchtig darüber, daß er ihn wieder so zurückerhält, wie er ihn in die Menschen geschickt hat!" Eph 4 30 Jak 4 5 (vgl. § 89, 2).

7. Neben diesen Gedanken, die der sittlichen Erlösungsreligion am meisten entsprechen, stehen *die alten religiösen aus dem Juden-*

tum. Die Gottes*furcht*, bei Paulus selten, tritt mit dem wachsenden Gebrauch des ATs wieder häufiger auf; im NT immerhin eigentlich nur im 1 Petr, zumal 2 16 f., wo Gottesknechtschaft und Gottesfurcht bedeutungsvoll aufeinander folgen, vgl. 3 2 1 17 (2 18 ?), dazu Apk 14 7 15 4. Kol 3 20 und Eph 5 21 haben an Gottes Stelle in diesen Wendungen Christus. Erst in Barn 2 2 4 11 und vor allem bei Hermas wird die Gottesfurcht wesentlicher sittlicher Antrieb Mand I und VII. Wichtiger ist doch die alte jüdische Wendung, die aber auch der neuen Religion entspricht, daß man „Gottes Willen" tun will und was „wohlgefällig" ist vor ihm.

Von den vielen Sätzen seien hier nur einige besonders schöne angeführt. Christen sollen den Willen Gottes „aus voller Seele" tun Eph 6 6 Act 13 22 22 14. „Wohlzutun und mitzuteilen vergesset nicht; denn solche Opfer gefallen Gott wohl!" Hebr 13 16, vgl. 12 28 11 5 f. Joh 8 29 1 Joh 3 22 1 Petr 2 19. Der sanfte und stille Geist einer Frau ist „vor Gott kostbar" 1 Petr 3 4, kostbarer als Goldschmuck und Haarflechten in den Augen der Welt. — Wo statt Gottesfurcht Furcht vor dem Herrn steht (Kol 3 20 Eph 5 21, vgl. δοῦλοι Eph 6 5 9 Kol 3 22 ff. 4 1), handelt es sich meist um besondere Mahnungen an Sklaven und Herren. Allgemeiner ist nur Eph 5 10: Prüfet, was dem Herrn wohlgefällig ist. Vgl. noch 1 Petr 4 2 Kol 1 9 4 12 Eph 5 17.

Die *Vergeltungsgedanken* der eschatologischen Erlösungsreligion und die Gerichtserwartung haben sich mit unverminderter Kraft erhalten. Die neuzuwachsenden Erziehungsaufgaben mußten immer wieder dahin führen, daß man mit dem alten Mittel der Drohung und Verheißung die neue Sittlichkeit in die Herzen zu pflanzen suchte. Dennoch wird in den verschiedenen Kreisen ein recht abgestufter Gebrauch von ihm gemacht. Die Mystik tut am meisten der eschatologischen Form Abbruch. Das johanneische Schrifttum ist des Zeuge. Aber auch im Kol und Eph spielt der Gedanke an die Vergeltung eine geringe Rolle. Hier und da steht einmal ein Anklang an des Apostels Lehre vom Zorn Gottes Kol 3 6 Eph 5 6 2 3 oder eine feingefügte Wendung über die Stellung von Sklave und Herr im kommenden Gericht Kol 3 25 Eph 6 8 und einmal der Hinweis, daß das vierte Gebot das „erste ist, das eine Verheißung hat" 6 2. Damit hat man ungefähr die eschatologischen Begründungen der Forderung in diesen Briefen, denen ein großer Reichtum innerlich religiöser Gedanken bedeutsam gegenübersteht. Im 1 Petr hält sich beides etwa die Wagschale, was wohl darin seinen Grund hat, daß hier im Leiden der Verfolgung die Hoffnung stark betont ist. Manche feine Wendung hat auch hier den alten Vergeltungsstandpunkt veredelt, z. B. 3 9:

„Vergeltet nicht Böses mit Bösem, noch Scheltwort mit Scheltwort, im Gegenteil segnet; denn dazu seid ihr berufen, daß ihr Segen ererbet!“ Sonst vgl. noch 1 17 3 2 2 18 20 3 14 4 13. Auch die Past enthalten nur wenige Wendungen derart, vgl. etwa 1 Tim 5 24 f., 2 Tim 2 10 ff. 4 14—18. Im Hebr dagegen nimmt die eschatologische Begründung der Forderung einen breiten Raum ein. Sie ist aufs engste mit der innerlich religiösen verschmolzen. So gehen die aus dem Erlösungsglauben stammenden Gedanken von 10 19 bis 25 ganz unmittelbar über in die eschatologischen 10 26—31; ähnlich ist es in 12 18—28, wo der letzte Satz so bezeichnend ist: „*Weil* wir ein unerschütterliches Königreich empfangen, wollen wir dankbar sein; *denn* dadurch dienen wir Gott, wie es ihm *gefällt*, mit Ehrfurcht und Angst: denn auch unser Gott ist *ein verzehrendes Feuer!*“ Im 2 Petr und im Jud überwiegen die Vergeltungsgedanken weit über die Gedanken religiöser Innerlichkeit, die 2 Petr 1 1—8 doch ausgesprochen werden; aber es galt, gegenüber den „Spöttern“ die Zukunftserwartung zu betonen. Daß die Apk ihre sittlichen Forderungen lediglich auf dem Hintergrund ihres großen Zukunftsgemäldes erhebt, ist zu selbstverständlich, als daß dafür noch Stellen vorgebracht werden müßten.

8. Eigenartig ist die Haltung des *Jakobusbriefs*. Es fehlt bei ihm ganz die Ableitung des Ethos aus dem Erlösungserlebnis, die eigentlich christliche Begründung; das ist bei seiner Stellung zur Rechtfertigungslehre des Paulus auch nicht wunderbar. Nur einmal folgert er aus der Erwählung gerade der Armen, daß man sie besonders achten soll 2 5. Immerhin hat er aber andere innerlich religiöse Ableitungen: Man soll dem Menschen nicht fluchen, weil er Gottes Ebenbild ist 3 9. Der einzige Gottesdienst, der in den Augen Gottes unbefleckt und rein ist, ist: Witwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen und sich unbefleckt erhalten von der Welt 1 26 f. (§ 88). Mit den johanneischen Briefen hat er eine eigentümliche Berufung auf das Gesetz gemein, wobei das Gesetz als solches Antrieb der guten Tat wird 2 7—12. Auch die Begründung der Forderung auf den Geist 4 7 f. und erst recht die Vergeltungsgedanken, die besonders gegenüber den Unbarmherzigen und Reichen aufflammen 2 12 f. 5 1—6 1 12, teilt der Brief mit anderen Schriften. Was dem Jakobusbrief aber sein Gepräge gibt, das sind lange Ausführungen nach Art *der jüdischen Weisheit*, wie die über die Zunge 3 2—12, über den Zweifler 1 6 ff., über den Spiegel 1 22 ff. und manch andere sittlich-psychologische Betrachtung, durch die

er nicht bloß Einsicht, sondern auch Kraft zum Guten und Abscheu und Beschämung gegenüber dem Bösen wecken will. Auch die Höhenlage der ganzen Betrachtung ist die der jüdischen Weisheit. Diese Stücke sind wohl Erbgut aus dem Judentum, wenn deshalb auch der ganze Brief noch nicht ein jüdisches Schriftstück in christlicher Ueberarbeitung zu sein braucht (§ 94). Das Seltsamste ist, daß es fast wie eine Bestreitung selbst des Vaterunsers klingt, wenn es 1 13 heißt: „Keiner sage, wenn er versucht wird: Ich werde von Gott versucht. Denn Gott ist unversuchbar vom Bösen und versucht selber niemand. Jeder wird versucht von seiner eigenen Lust, die ihn zieht und lockt . . . Dann, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollbracht ist, gebiert den Tod 1 13—15. Das will nicht bloß Gott rechtfertigen, sondern den Menschen mahnen; er soll vor sich selber erschrecken. — Der jüdischen Weisheit Verwandtes findet man sonst nur ganz selten: Eph 5 15 18 Kol 3 16, Mahnungen zu Vernunft und Nüchternheit, oder Bemerkungen wie Kol 3 21, daß allzu große Strenge die Kinder verschüchtert, und 1 Tim 6 7, daß wir doch „nichts mitnehmen können", wenn der Tod kommt. Erst Clem und Herm haben mehr, was darauf zurückzuführen ist, daß sie wie Jak eine bestimmte Strömung (wohl in der römischen Gemeinde) vertreten.

9. Auch sonst ist noch allerlei zu beobachten. So hat man Paulus mit Farben gemalt, die, aus seinen Briefen genommen und gesteigert, das Berufsleiden des Christen, vor allem des Apostels und des Geistesträgers schildern: in Past, in Kol und in Act 20 17 ff., der Abschiedsrede des Paulus an die Presbyter von Ephesus. Hier ist der „Gefangene in Christo" (Eph 3 1 4 1 2 Tim 1 8) Trost, Kraft und Vorbild der Verfolgten. So hat der *Hebräerbrief* eine ganze Fülle von erziehenden Antrieben, die zeigen, wie geschickt der alte Lehrer, der ihn geschrieben hat, seine Leser zu packen weiß. Da erinnert er sie an die Vorbilder im AT und läßt diese „Wolke von Zeugen" zu ihrem Gewissen sprechen 12 1 oder an die alten verehrten „Führer", die ihnen das Wort Gottes gepredigt haben: „Ihr Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach!" 13 7. Er weist sie hin auf ihre erste große Begeisterung in jenen Tagen, da sie eben getauft die schwere Verfolgung durchmachen mußten: „Werfet nicht weg eure Tapferkeit!" 10 32—35. Er mahnt sie, so zu leben, daß ihre gegenwärtigen Führer ihren Dienst mit Freuden tun 13 17. Er führt, wenn sie über den häu-

figen Besuch wandernder Brüder murren wollen, aus dem AT an, daß manche durch ihre Gastfreundschaft Engel beherbergen durften 13 1. Auch der *1. Petrusbrief* ist reicher, als bis jetzt deutlich werden konnte. — Noch ein Mittel der sittlichen Mahnung sei erwähnt, das von nun an immer stärker und häufiger gebraucht wird: der Hinweis auf die *kirchliche Ehre*. Schon wo das Wort „würdig wandeln" auftritt, liegt sie im Grunde der Wendungen, wie Kol 1 10 Eph 4 1 3 Joh 6. Klar wird dort von ihr gesprochen, wo die bekannten gemeinen Verdächtigungen der Christen den Hintergrund für die Mahnung abgeben, durch Gutestun der Unwissenheit der törichten Menschen den Mund zu stopfen 1 Petr 2 15.

Die Lehre des Paulus vom *Gewissen* wird weitergeführt, auch werden neue Gedanken aus dem Hellenismus übernommen und eigene gebildet. Hebr sieht die Erlösung durch das Blut Christi als eine Reinigung des Herzens von „bösem Gewissen" 10 22, von „bösen Werken" 9 14, von Sündenbewußtsein 10 2 *συνείδησις ἁμαρτιῶν*, als eine Weihung *κατὰ συνείδησιν* an. Auch im 1 Petr heißt die Taufe ein Gebet um gutes Gewissen an Gott 3 21 (§ 82). Das gute Gewissen spielt jetzt im ganzen die größere Rolle, vgl. Hebr 13 18 1 Petr 3 16. Besonders dem Paulus wird diese Wendung von seinen Schülern in den Mund gelegt Act 23 1 24 16 2 Tim 1 3. Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben ist das Ziel der Predigt 1 Tim 1 5. Ein Christ soll ein gutes Gewissen 1 Tim 1 19 oder den Glauben in einem reinen Gewissen haben 3 9, das den Gnostikern durchaus abgesprochen wird 1 Tim 1 19 3 9 (opp. *ἀδοχροκεροδεῖς*) 4 2 Tit 1 5. Religiös bedingt erscheint das Gewissen 1 Petr 2 19 als *συνείδησις θεοῦ*. — Die *Vernunft* *νοῦς* ist außer Eph 4 17 nicht mehr sittlich, nur noch logisch gedacht 2 Thess 2 2 1 Tim 6 5 2 Tim 3 8 Tit 1 16 Apk 13 18 17 9.

§ 84. Die neue Stellung des Erlösten in der Welt.

Literatur s. S. 12, g und vor § 72.

1. Die neugetauften Heiden empfanden den Gegensatz gegen die *Welt* nicht schwächer als die ehemaligen Juden. Ganz wie Paulus hat man sich vor allem im Gegensatz gewußt gegen die Wertmaßstäbe der Antike. Besonders bei Joh lebt der Gegensatz kräftig, ja verstärkt weiter — *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* 1 Joh 5 19 —; doch ist auch er der einzige, der sagt, daß Gott die Welt also geliebt habe, daß er seinen einzigen Sohn für sie gab 3 16. Auch im Jak erklingen starke Töne. Die Freundschaft der Welt ist Feindschaft gegen Gott 4 4; ihr Urteil ist dem Urteil Gottes ganz entgegengesetzt 2 5; sich unbefleckt erhalten von der Welt, ist Gottesdienst 1 27. Die Paulusschüler reden ebenso: In der Welt ist man ohne Gott und ohne Hoffnung Eph 2 12; der Wandel, das sittliche

Leben der Welt steht unter der Herrschaft des Satans 2 2. Man ist mit Christus der Welt abgestorben Kol 2 20. Noah hat die Welt „verurteilt" Hebr 11 7, und die Welt war solcher Frommen nicht würdig Hebr 11 38. Welt ist Befleckung 2 Petr 2 20 und „Verwesung" 1 4.

Ebenso schroff wird auch das *Heidentum* als Unwissenheit und Sünde beurteilt Eph 2 11 12 1 Petr 4 3. Hernach ist durch die Verfolgung eine noch schärfere Stimmung ausgelöst worden: der „Haß gegen das Menschengeschlecht", von dem Tacitus spricht und den man in der Offbg sehr lebendig findet, z. B. 19 17 ff. Endlich wird „*der Mensch*" überhaupt mit schwerem Pessimismus angeschaut, und verächtliche Töne aus dem AT und dem Judentum werden oft angeschlagen. Nicht „Menschlichkeit" ist das Ideal, sondern den alten Menschen ausziehen und neu werden Kol 3 9 Eph 4 22 ff. 2 15, ein Gottesmensch sein 1 Tim 6 11 2 Tim 3 17 2 Petr 1 21. Nur einmal kommt ein gewisser Stolz auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Durchbruch Jak 3 9, und einmal äußert sich sogar reinmenschliche Freude am Kinde, „die Freude, daß ein Mensch in die Welt geboren ward" Joh 16 21.

1 Petr 1 24 = Jes 40 6 Hebr 2 6 = Ps 8 5; man spricht von Menschenbegierden 1 Petr 4 2 und Menschenlist Eph 4 14. Der Mensch ist schwach Hebr 7 28, sterblich 7 8, nicht einmal seine Zunge kann er bändigen Jak 3 8; er ist unwissend Eph 3 5 Act 17 26—30. Menschenurteil und Gottesurteil laufen auseinander 1 Petr 2 4 wie Menschenleben und Gottesgebot Kol 2 8 22. Menschenzeugnis und Menschenehre sind nicht maßgebend Joh 5 34 41 1 Joh 5 9.

2. All diese Wertungen und Empfindungen gewinnen aber wie bei Jesus und Paulus und in der volkstümlichen Religion der Zeit dadurch noch besondere Kraft und Größe, daß die Menschenwelt für den Glauben nur der Vordergrund ist, in dessen Tiefe Gewaltigere wirken: *die Geister*. Die Neubekehrten fühlten sich dem Satan und seiner Schar um so gewisser entronnen, je mehr sie vorher denselben Wesen als vermeintlichen Göttern gedient und sie als Herren über sich geglaubt hatten Eph 2 2 Act 26 18. Kein Wunder, daß sie im Glauben der Christenheit ungleich lebendiger sind als die Engel. Man weiß zwar von diesen, daß sie dienende Geister sind, gesandt um derenwillen, die das Heil erben sollen Hebr 1 14; man fühlt auch wohl im Offenbarungserlebnis den „Engel des prophetischen Geistes" Herm Mand XI 9 oder andere Geister, die Gott hernieder sendet, wie den Hirten, den Bußengel Herm Vis V, oder jenen Engel, der die Offbg Joh vermittelt 1 1 22 6 16, oder einen Prophetengeist Apk 22 6. Aber im ganzen sieht man das

Leben entweder ganz nüchtern an oder man spricht vom Geist Gottes. Die Engel haben ihre Stellung in der heiligen Geschichte und in der Zukunftshoffnung.

In die *Geschichte Jesu* nach den Evangelien sind die *Engel* nur an bestimmten Stellen eingedrungen: Auferstehung, Geburt, Versuchung und Verklärung. Lk hat Jesus auch in Gethsemane einen Engel zugeschickt, der ihn im Kampfe stärkt 22 43. Joh hat das ganze Leben Jesu unter den Gesichtspunkt gerückt, daß der Himmel sich aufgetan hat 1 51. Dann hat die *Apostelgeschichte* diese Art der Geschichtsschreibung fortgesetzt und dem Petrus 5 19 12 7—11 einen hilfreichen, dem Philippus 8 26 einen Gottes Befehl bringenden Engel zugesellt, den Feind der Gemeinde aber auch durch einen Engel „schlagen" lassen 12 23; sonst begnügt sie sich wie Mt damit, daß Engel oder der Engel Gottes im Gesicht oder im Traum erscheinen 10 3 7 22 11 13 27 23. — In der Zukunftshoffnung sind die Engel die ständigen Begleiter des wiederkehrenden Christus 2 Thess 1 7 z. B., seine Helfer beim Weltgericht und der Sammlung der Getreuen Mk 13 27 = Mt 24 31 Mt 13 39 41 49 25 31.

Der Kampf mit den bösen Geistermächten aber wird immer lebendiger als des Christenlebens Inhalt empfunden: „Wir haben nicht zu kämpfen mit Fleisch und Blut, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Mächte, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in den Himmelswelten. Darum nehmet die Waffenrüstung Gottes, daß ihr widerstehen könnt an dem bösen Tage und im vollen Siege stehen bleiben!" Eph 6 11 f. Die Macht des Satans erstreckt sich über das ganze römische Reich und bis hinaus in die dunkelsten Länder der Erde, er kann die Weltherrschaft dem geben, der sich ihm beugt Lk 4 6, er hat auch „dem Tiere" die Macht gegeben Apk 13 2 4. Aber sie erstreckt sich auch durch die Geister hinauf in den Bereich der Luft unter dem Himmel Eph 2 2 und bis in den Himmel, wo die Herrschaften und Mächte, die Kräfte und Throne ihren Sitz haben und ihre Macht üben Kol 1 16 Eph 1 21. Und sie reicht hinein in die Menschenherzen: Wenn der gute Same gesät ist, kommt der Teufel und sucht ihn von den Herzen wegzunehmen Mk 4 15 = Lk 8 12 (Mt 13 19 *ὁ πονηρός*). Er ist auch der Feind, der den Unkrautsamen ins Gottesreich, d. h. in die Kirche, sät, „nämlich alle Aergernisse und alle, die die Gesetzlosigkeit vollbringen" Mt 13 38—41. Er war es auch, der den Judas zu seiner Tat veranlaßt hat Lk 22 3 Joh 13 2, ja in den Judas selbst eingegangen ist Joh 13 27 (6 70 f.). Satan ist der Verführer, der das Herz des Ananias mit dem Gedanken, den heiligen Geist zu belügen, erfüllt hat Act 5 3, und der Zauberer Elymas ist ein Teufelssohn 13 10. Darum: Gebt nicht Raum dem Teufel! Eph 4 27. Wie hier im Zorn, so geht in allem

Bösen der Böse in den Menschen ein. Sünde und Irrlehre sind die Hauptmittel seiner Verführung. Für die kirchlich werdende Christenheit gehören sie aufs engste zueinander, denn man wird immer mehr geneigt, abweichende Meinungen entweder aus dem Hochmut oder aus der Fleischeslust abzuleiten. So ist nach den Past der Gnostiker natürlich in der Schlinge des Teufels 2 Tim 2 26 (vgl. 1 Tim 4 1) und hat alle Untugenden der Menschen der Endzeit an sich 3 1–5. Man soll keinen Neugetauften zum Bischof machen, „damit er nicht in Schimpf falle und in die Schlinge des Teufels" 1 Tim 3 6 f. Ebenso sind die Frauen seiner (und der Gnostiker) Verführung besonders ausgesetzt 1 Tim 5 15 2 Tim 3 6. „Ordnet euch Gott unter! Widersteht dem Teufel, so wird er von euch fliehen. Haltet euch zu Gott, so wird er sich zu euch halten!" Jak 4 7. Auch Jak mag hier mit an Gnostiker denken; denn er hat ihre Weisheit als streitsüchtig und dämonisch bezeichnet 3 15. Noch wahrscheinlicher ist, daß der 1 Joh seine anscheinend ganz auf das sittliche Leben gestellten Sätze von den Teufelssöhnen 3 8 12 auch auf „die Geister" gemünzt hat, die „nicht von Gott ausgegangen sind und nicht zugestehen wollen, daß Jesus sei der Christus im Fleisch gekommen" 4 1–3. Der Apokalyptiker nennt die „Irrlehrer" Synagoge des Satans 2 9 3 9. Vgl. noch 1 Tim 5 15 2 Tim 3 6. — Noch ein drittes Mittel hat der Satan: die Verfolgung. In der Verfolgungszeit, wo man „die mächtige Hand Gottes" über sich spürt, da gerade geht der Teufel umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge 1 Petr 5 8. Er war es, der schon beim Tode Jesu die Jünger „siebte, wie man Getreide siebt" Lk 22 31. Er hat auch dem „Tiere" die Macht gegeben, so zu wüten, daß die ganze Welt voll ist von dem Blute der Heiligen Apk 13 2 4, vgl. 2 10. Wie er schon Jesus zum Tode gebracht hat, weil er gekommen war, die Werke des Teufels aufzulösen 1 Joh 3 8, so hetzt er jetzt die Welt auf gegen das Christentum Joh 15 18–25 8 41–44. Er hat wohl auch die gemeinen Verleumdungen gegen sie aufgebracht 1 Petr 2 12 3 16. Denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge Joh 8 44, der falsche Ankläger der Auserwählten Gottes, auch droben am Throne des Vaters Apk 12 10. Die Martyrien der späteren Zeit sind ganz erfüllt von diesen Gedanken. — So will der Satan, der seit dem Tode und der Verherrlichung Jesu aus der Welt „hinausgeworfen" ist Joh 12 31, sich das verlorene Gebiet wiedergewinnen und die, denen Gott ewiges Leben schenken will, in den ewigen Tod stürzen. Denn er hat die Macht des Todes

zu seiner Verfügung Hebr 2 14 und lauert ständig um die Gemeinden herum auf, ob ihm nicht einer zur Vernichtung übergeben wird 1 Tim 1 20 nach 1 Kor 5 5.

Je mehr die eigentlichen Erlösungsgedanken des Paulus zurücktreten oder gar nicht gekannt sind, desto deutlicher und stärker tritt die viel volkstümlichere Art, alles mit den Bildern der Teufelsmythologie zu sehen, hervor, besonders als dann die jüdische Apokalyptik in breitem Strome ins Christentum einzog. Die Offbg Joh mit ihrer Welt voll Engel und Teufel, mit ihrer dramatischen Behandlung der alten Mythologie im Sinne der Zukunftshoffnung, besonders ihr 12. Kapitel mit dem Kampf Satans und Michaels, ist ebenso ein Zeugnis für die wachsende Beschäftigung der Phantasie mit der Geisterwelt, wie die immer deutlicher sich einstellenden Gedanken von der Höllenfahrt Christi und seiner Predigt an die Geister 1 Petr 3 18 ff. und die Anspielungen auf die Geschichte des Satans und der Erzengel im Jud und 2 Petr.

3. Mit dem Teufelsglauben hat man sich, wie wir bei den Aussagen über die Verfolgung sahen, vielfach das Leiden erklärt und das *Leidensproblem* gelöst, das meist als das Problem der Verfolgung empfunden ward, weil man sich hier seiner Unschuld so deutlich bewußt war 1 Petr 4 12 15 5 8. Im Joh-Ev taucht über dem Blindgeborenen einmal die Frage der *Krankheit* auf und wird im Gegensatz gegen die jüdische Vergeltungslehre mit dem Wunderglauben gelöst: die Krankheit ist zur Ehre Gottes nur eine Gelegenheit zur Heilung 9 1 ff. Sonst hat man Krankheit auf das Gebet verwiesen Jak 5 14—18 und aus dem AT erbauliche Beispiele der Heilung gesucht Hebr 11 34. Man hat aber auch noch im jüdischen Vergeltungsglauben gesteckt: der falschen Prophetin in Thyatira wird Krankheit und Tod ihrer Kinder angedroht Apk 2 22 f. Auch als natürlich hingenommen hat man die Krankheit ohne jene Grübeleien, wie sie in der ersten Zeit sofort wach geworden waren, 1 Tim 5 23. Das eigentliche Leidensproblem unserer Zeit liegt aber in der Verfolgung. Man hat für sie nun auch das Wort geprägt, das ausdrückt, wie schwer gerade sie empfunden wird: sie heißt *πειρασμός*, ein Leiden, das in Versuchung führt Apk 3 10 1 Petr 1 6 4 12 (hier *πύρωσις πρὸς π.*, Jak 1 2 2 Petr 2 9, vielleicht auch Mk 14 38 = Mt 26 41 = Lk 22 40 46. Aber man weiß, wie Paulus (Röm 5 3), daß solches Leiden und Versuchtwerden *Erziehung* ist und Bewährung schafft Jak 1 2 f. 1 Petr 1 6 f., daß es *παιδεία* Gottes ist und die friedsame Frucht der Gerechtigkeit gibt denen, die dadurch geübt

sind Hebr 12 11. Von da ist ein kleiner Schritt bis zu jener Ergebung, die bereits das jüdische Volk so gut gelernt hatte, jenes „Sichdemütigen unter die mächtige Hand Gottes" 1 Petr 5 6 3 17. Und man steigt schließlich aus solcher *Ergebung* zu dem Satz, aus dem das ganze Ethos der Erlösungsreligion klingt, das Fatum christianum: „Die da leiden nach dem Willen Gottes, sollen dem treuen Schöpfer ihre Seelen anbefehlen und Gutes tun!" 1 Petr 4 19. Stärker spricht auch in unserer Zeit die über alles Leid hinaustragende *Erlösungsgewißheit* aus den Sätzen vom heiligen Geist wie 1 Petr 4 14: „Selig seid ihr, wenn ihr geschmäht werdet im Namen Christi, denn der Geist der Herrlichkeit und Gottes ruht auf euch!" Sätze, die (in diesem Fall in Umgestaltung der Seligpreisung Jesu) die Paulusschüler noch aus derselben Erfahrung heraus bilden wie ihr Meister, die aber auch anderen nicht unerschwinglich sind. Oder so stolze Worte wie Hebr 12 4—9: man soll gerade an der „Züchtigung Gottes" erkennen, daß man sein Sohn ist und kein Unechter! Um fremder Leute Kinder bekümmert sich niemand. Und wie der Sohn den Vater ehrt, der ihn erzieht, so wird man sich gerne dem Vater der Geister unterwerfen. Aehnlich ist der Gedanke auch in 1 Petr 4 17, daß das Gericht Gottes anfangen müsse am Haus Gottes, wenn er auch in seiner Fortsetzung durch Einfügung der alten Gefühle des Feindeshasses stark heruntergezogen wird.

Endlich hat die *Hoffnung* im Leiden ihre alte Trostkraft bewiesen; zum Teil ganz in der Weise der eschatologischen Erlösungsreligion: „Wir müssen durch viel Trübsale eingehen ins Reich Gottes" Act 14 22. Vor allem sind alte Worte Jesu in diesem apokalyptischen Sinn weitergebildet und neue ihm in den Mund gelegt worden, schon von Mk (4 17 = Mt 13 21 = Lk 8 13 und Mk 10 30), in noch höherem Grade von Mt (5 10 11 f., vgl. mit Lk 6 22 f., 5 44 mit Lk 6 27 10 23) und von Joh (15 20, vgl. mit Mt 10 24). Hatte das AT, hatte Jesus solches geweissagt, so konnte es nicht mehr „befremden" 1 Petr 4 12. Allein auch hier hat die neue Religion der erlebten Erlösung und der Sittlichkeit neue und innige Töne gefunden, so das tiefe Wort 2 Tim 3 12, daß alle, die in Christus Jesus fromm leben wollen, notwendigerweise Verfolgung leiden müssen, dazu auch solche, in denen die Hoffnung auf dem Grunde der Gewißheit ruht, daß die Christen „aus dem Tode zum Leben hinübergegangen sind" (vgl. Abschnitt V).

§ 85. Der Gottesglaube.

Zu Act 17 vgl. NORDEN (S. 13, m) S. 13—30; HARNACK TU 39, 1; REITZENSTEIN, Neue Jahrbücher 31, 410 ff.; THBIRT, Rhein. Museum 69, 342 ff. — GPWETTER s. S. 349.

1. Die Menschen, die vorher „ohne Gott und ohne Hoffnung in der Welt" gelebt hatten Eph 2 12, empfanden gewiß die Tatsache, daß sie den Vater erkannt hatten und ihre Hoffnung auf den lebendigen Gott setzen durften 1 Tim 4 10 5 5 1 Petr 1 21, noch stärker als die gewesenen Juden. Sie hatten beide, Juden und Heiden, etwas Gewaltiges, Neues erlebt: den Gott der Gnade und den gemeinsamen Zugang zu einem Vater in einem Geist Eph 2 18. Doch ist verständlich, daß den früheren Heiden schon der Glaube an den einen Gott ungeheuer wichtig war und daß daher der Monotheismus an sich jetzt stark betont wird.

Die *Einzigkeit* Gottes steht verhältnismäßig selten, aber besonders eindrucksvoll in dem Lobpreis des Königs der Aeonen, des unverweslichen, unsichtbaren, einzigen Gottes 1 Tim 1 17, und des einzig wahrhaftigen Joh 17 3, des allein heiligen Apk 15 4 u. ö., vgl. 1 Tim 6 15 Jud 25. Auch gegen den Dualismus der Gnosis dienten solche Formeln Eph 4 6 1 Tim 2 5 (beachte εἷς). Das Wort des Judentums vom *lebendigen Gott* wird aufgenommen und immer nachdrücklicher angewandt, gegen die alten Götter, die „toten" Steine und Hölzer Apk 9 20 Act 17 29. Man stellt die „toten Werke" und den lebendigen Gott Hebr 9 14, den toten Feuerberg Sinai und die Stadt des lebendigen Gottes 12 18—22 gegeneinander. Man sagt bedeutungsvoll: abfallen von dem lebendigen Gott 3 12 und fallen in die Hände des lebendigen Gottes 10 31. Man freut sich, seine Hoffnung auf einen lebendigen Gott gesetzt zu haben und des Lebendigen Gemeinde zu sein 1 Tim 4 10 3 15, wiedergeboren durch das Wort des lebendigen und bleibenden Gottes 1 Petr 1 23. Besonders die Offbg feiert Gott den Lebendigen 4 9 10 6 15 7, einfacher 7 2.

Wie man von diesem Gott, dem Lebendigen, dem *Schöpfer* und *Erhalter*, zu den Heiden sprach, zeigt die Apg in der Predigt von Lystra 14 15 ff. und in der Rede von Athen. Diese knüpft an den „unbekannten Gott" an, dem auch die Athener Altäre gebaut haben sollen; sie deutet zwar die Inschriften falsch, verweist aber, richtiger, wenn auch den christlichen Gottesglauben erweichend, auf den pantheistischen Monotheismus der Griechen, für den sie das Wort des Aratus τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν anführt. Von dem Allgott, „in dem wir leben, weben (κινούμεθα) und sind", führt sie zu dem Schöpfergott über, dem unsichtbaren, der der Pflege durch Menschenhände nicht bedarf, und endet nach einem raschen Blick über die Menschheitsgeschichte und ihre verunglückten Religionsversuche mit der Kunde von dem Gericht und der Buße, ein leben-

diges Bild urchristlicher Missionspredigt und Apologetik 17 23—30. Auch die bei Paulus aus dem hellenistischen Pantheismus gekommenen Formeln (S. 311) setzen sich bei seinen Schülern fort: Eph 4 6 der Vater des Alls, der über (ἐπί) Allem und durch Alles und in Allem ist, vgl. 3 9 1 11; um deswillen (δι' ὅν) das All und durch den das All ist Hebr 2 10. Aus ihm ist das All 1 Clem 34 2. Lauter Formeln, die in unserer Zeit immer mehr auch an Jesus Christus angeknüpft werden und für Gott doch meist nicht im Sinne des Pantheismus, sondern des Schöpferglaubens verwandt sind (vgl. noch Kol 3 10 Eph 3 9 1 Petr 4 19; Kol 1 15 Apk 3 14 1 Tim 4 3 f. Jak 1 18, und besonders Hebr 11 3).

2. Wenig beschäftigt sich das Denken und die Phantasie mit der Gottes*vorstellung*. Formeln wie „Gott ist Geist, Gott ist Liebe, Gott ist Licht" finden sich nur bei Joh (§ 110). Ueber ganz einfache Aussagen wie, daß Gott unsichtbar ist Kol 1 15 1 Tim 1 17 Hebr 11 27, unverweslich 1 Tim 1 17, keines Dinges bedürftig Act 17 25, geht man sonst nicht hinaus. Der christliche Apokalyptiker ist ganz gegen die Gewohnheit seiner Vorgänger zurückhaltend bei der Beschreibung Gottes 4 3 f. Dann gibt es noch einige wenige alttestamentliche Aussagen über Gottes Hand, Finger, Auge und Angesicht, nebst der häufigeren Formel von der rechten Hand Gottes, und in Doxologien einige eigenartige, wohl fremden religiösen Formeln angeglichene Aussagen über Gott: „Ich bin das *A* und das *Ω*, der da ist und war und sein wird" u. ä. Apk 1 4 1 8 4 8; 11 17 16 5; 21 6. Oder: „Der selige und einzige Herrscher, der König der Könige und Herr der Herren, der allein Unsterblichkeit hat, unzugängliches Licht bewohnend, den keiner von den Menschen gesehen hat, noch sehen kann" 1 Tim 6 15 f. Oder: „Der Vater der Lichter (Sterne), bei dem keine Veränderung noch Verfinsterung der Bahn ist" Jak 1 17 (wie bei den Sternen, diesen von den Gnostikern zu hoch gestellten Engelwesen). Aber diese Formeln sind auch alles, was von solchen metaphysischen Aussagen zu finden ist.

3. Der Schöpfer, der das All ins Leben ruft 1 Tim 6 13, ist auch für die Frömmigkeit vor allem *Macht*. So schaut man ihn an „nach der überwältigenden Größe seiner Kraft und entsprechend der Wirkung der Gewalt seiner Stärke" Eph 1 19 3 7 1 11. In ihr wird man bewahrt für die Rettung 1 Petr 1 5, sie hilft zur Treue im Leid 2 Tim 1 8, sie schenkt alles zum Leben Nötige 2 Petr 1 3. Er ist auch mächtig, unsere Gebete über Erwarten zu erhören Eph

3 20. Auch die Doxologien sprechen stets von Gottes Macht. Der *Wille* Gottes wird aber vor allem als sein Gnadenwille angeschaut Hebr 6 17, der selbst den Sohn opferte Act 4 28 2 23 und nicht will, daß auch nur einer verloren gehe 2 Petr 3 9, das ist sein Heilsratschluß Act 20 27. Steht in diesem Sinn vornehmlich das Wort *βουλή*, so ist das *θέλημα* Gottes die sittliche Forderung; eines der allgemeinsten Worte der Christenheit, wie schon des ATs und des Judentums. Der *βουλή* Gottes steht sehr nahe seine *Weisheit*, die den Plan erdacht hat Apk 7 12 und die dem Menschenauge manchmal „bunt" vorkommt Eph 3 10. Auch seine *Heiligkeit*, ursprünglich im AT nichts anderes bezeichnend als seine unnahbare Majestät und so noch in der Offenbarung liturgisch gebraucht 3 7 4 8 (= Jes 6 2 f.) 6 10 (*ἅγιος*) 15 4 16 5 (*ὁ ὅσιος*), wird jetzt meist verwandt in Aussagen über die Hoffnung der Christen, teilzuhaben an dieser Heiligkeit Hebr 12 10, und in Mahnungen, heilig zu wandeln, weil er heilig ist 1 Petr 1 15 1 Joh 2 20. Selbst Gottes *Seligkeit* — nur 1 Tim 1 11 6 15 als ein Widerhall hellenistischer Gottesaussagen — und seine *Herrlichkeit* bleiben dem jenseitigen Wesen Gottes nicht vorbehalten. Sie werden den Christen in Aussicht gestellt und von ihnen innerlich erfahren, wenigstens in der Mystik. Von Gottes *Frieden* sprechen die Briefeingänge und Hebr 13 20, wie es Paulus tat.

4. Wenn so überall schon die kosmologischen und metaphysischen Benennungen der Gottheit ins Soteriologische umgeschmolzen sind, so ist es kein Wunder, daß auch jetzt noch das am meisten Gefeierte an dem neuen Gottesbesitz die Gnade und das Erbarmen, die Liebe und die Güte Gottes sind. Die Briefanfänge sprechen von Gottes *Gnade* nach des Paulus Weise, doch mit neuen Wendungen. Sie wird auch durch die Uebertragung des *Heilandsnamens* ausgedrückt, der teils nach dem Vorgang des ATs, teils schon in Anlehnung an die hellenistische Heilandstheologie verstanden wird; jenes mehr bei Lk (1 47) und Clem (1 59 3 = Judith 9 11, 59 4 60 3), dieses mehr in den Past. Diese nennen Gott „unseren Heiland" 1 Tim 1 1 und sprechen von der Erscheinung (*ἐπιφάνεια*) seiner Heilandsgnade Tit 2 11 und Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) 3 4 und von seinem, des Heiland-Gottes, Auftrag 1 Tim 1 1 Tit 1 3. Gegenüber der Gnosis versichern sie, daß er der Heiland der Menschen sei, wenn auch besonders der Gläubigen 1 Tim 4 10, der *alle* Menschen gerettet sehen will, 1 Tim 2 3 f. Auch in der Doxologie Jud 25 klingt die Heilandstheologie deutlich an.

5. Neben dem Gott der Gnade bleibt der alttestamentliche *Herr* und *Richter* stehen, der erbarmungslos ist gegen den Erbarmungslosen Jak 2 13. Gottes Gerechtigkeit ist freilich nicht auf das Gericht beschränkt. Man betet selbst zu dem „gerechten Vater" Joh 17 25, man erhofft von dem treuen und gerechten Gott auch Sündenvergebung 1 Joh 1 9 und erkennt aus dem eigenen Tun der Gerechtigkeit, daß man aus ihm, dem Gerechten, geboren ist 2 29, vgl. 3 7. Aber gewöhnlich denkt man doch an die richtende Gerechtigkeit Gottes. Man hat den Widerspruch auch jetzt nicht empfunden, der in den beiden Gottesgedanken liegt. Die Neubekehrten wohl aus anderen Gründen als ihre Missionare, die immer wieder mit der Drohpredigt arbeiteten; jene dagegen zerlegten sich ihr Leben bald in zwei Hälften, von denen sie die eine wesentlich unter dem Gesichtspunkt ihrer früheren Sünden und der verzeihenden Gnade Gottes sahen, die andere aber unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Aufgabe und des drohenden Gerichts. Merkwürdig stehen die beiden Gottesanschauungen nebeneinander in 1 Petr 1 17: „Wenn ihr den als *Vater* anruft, der ohne Ansehen der Person *richtet* nach eines jeden Werk, so wandelt in Furcht!"

Gott ist Richter: 2 Thess 1 5 Apk 15 3 16 5 7 19 2 2 Tim 4 8 1 Petr 2 23 2 Petr 1 1, der Richter aller Hebr 12 23 13 4, der Lebendigen und der Toten 1 Petr 4 5, selbst der Engel 2 Petr 2 4, und wie die Aussagen alle lauten. Auch vom *Zorn* Gottes spricht man ganz in der Weise des Paulus Kol 3 6 Eph 5 6 2 3 Apk 6 17 11 18 14 10; sonst θυμός Apk 14 10 19 15 1 7 16 1 16 19 19 15.

§ 86. Die Offenbarung.

1. „Nachdem Gott vielfach (πολυμερῶς) und in vielerlei Weise (πολυτρόπως) gesprochen hatte zu den Vätern in den *Propheten*, hat er in der Endzeit dieser Tage gesprochen zu uns in dem *Sohne*" so beginnt die älteste Predigt Hebr 1 1, und indem sie das Christentum weiterhin bezeichnet als „das Heil, das seinen Anfang nahm mit der Verkündigung durch den Herrn und *von seinen Hörern* sicher *zu uns* gebracht wurde, indem Gott mit Wundern und Zeichen und mancherlei Krafttaten und Verteilungen des heiligen Geistes Zeugnis ablegte" 2 3, vgl. 13 7, hat sie die drei Stufen genannt, in denen das Wort Gottes nach dem Glauben der Christenheit zu den Menschen kam und kommt, das lebendige und wirksame, wie es nun immer wieder in der Gemeinde arbeitet 4 12 f. Es fehlt nur der Hinweis auf die Offenbarung Gottes in der Natur,

die, wie wir aus der Apg und den Aussagen über den Schöpfergott wissen, doch auch lebendig empfunden wurde. Stellen wie 1 Clem 33 und 24 zeigen, daß man nicht bloß Ererbtes nachspricht, sondern auch in der Natur die Gottheit eigen und lebendig erlebt hat.

2. Man hat die *Wahrheit;* das ist die große und immer wieder ausgesprochene Zuversicht, die aus der Gewißheit dieser Offenbarung Gottes erwächst. Christ sein heißt, der Wahrheit glauben 2 Thess 2 12, die Wahrheit erkannt haben (Past, Joh oft). Christentum ist das Wort der Wahrheit Eph 1 13 2 Tim 2 15 Jak 1 18, der Wahrheit des Evangeliums Kol 1 5, und wie die Sätze alle heißen. Es ist Gottes Offenbarung, und Gott ist ein wahrhaftiger Gott Hebr 6 18 Apk 19 9 u. ö. Man hat ihn in seinem Wort. *Wort Gottes* heißt nicht die Bibel, sondern die Predigt der Apostel Kol 1 25 Act 4 31 13 5 46 und „Führer" Hebr 13 7. Wenn der Apostel gefangen ist, ist doch das Wort Gottes nicht gebunden 2 Tim 2 9. Es siegt und wächst Act 6 7 12 24, auch wenn man um seinetwillen „geschlachtet wird" Apk 6 9 20 4, und gerade dieses Zeugnisablegen für das Wort Gottes Apk 1 2 9 hilft ihm zum Sieg. Wort Gottes ist in der Apg fast der häufigste Name für das Christentum, vgl. noch z. B. 8 14 11 1 13 7 44 17 11 13 20 32. Daß man in ihm deutliche, gegenwärtige Offenbarung hat, das erlebt man immer noch mit höchster Freude Eph 1 9 Kol 1 26 f. Man fühlt sich durch das Wort des lebendigen Gottes wiedergeboren 1 Petr 1 23, gezeugt und in die Welt gesetzt Jak 1 18. In seiner stilleren Weise hat Joh dasselbe gesagt, wenn ihm Christentum ist: das Wort Gottes als bleibenden Besitz in der Seele tragen 5 38 1 Joh 1 10 2 5 2 14 (*τηρεῖν* 8 55 17 6, *διδόναι* 17 14). Denn „dein Wort ist die Wahrheit" 17 17.

3. Immer mehr aber tritt *Jesus Christus* als die Offenbarung Gottes hervor, so daß es verständlich ist, wie schließlich der Name Logos für ihn gebraucht wird (§ 103). Niemand hat Gott je gesehen, der Sohn hat uns von Gott erzählt, weil er in des Vaters Schoß war und ist Joh 1 18; das war weithin die Ueberzeugung. Gottes Wort ist auch sein Wort: was gepredigt wird, ist „das Wort des Christus" Kol 3 16 2 Thess 3 1, das Wort des Herrn Act 8 25 13 48 f. 15 35 f. 16 32 19 10 20, seine gesunden Worte 1 Tim 6 3. Und besonders Joh hat ganz gleiche Sätze über die Worte des Sohnes und des Vaters 5 24 8 31—51 14 24 15 20. Diese Offenbarung des Christus ist nicht gesetzlich und buchstäblich gemeint; man hat nicht an die Evangelien oder an die Worte Jesu gedacht, jedenfalls nicht

in erster Linie, sondern an die gegenwärtige christliche Verkündigung, an alles, was man persönlich als Wort erlebte.

4. Und eben dieses *persönliche Erleben der Offenbarung* hat noch immer nicht aufgehört. Nicht nur die Apk will eine „Offenbarung Jesu Christi sein". Die Propheten sind keineswegs ausgestorben in dieser Zeit. Noch immer tut der Geist sich kund (vgl. § 89, 113).

§ 87. Das Gebet.

vdGoltz s. S. 13, o. — ThSchermann, Griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1 Clem, 1909 TuU 34, 2.

1. Vom *Gebetsleben* der Urchristenheit können wir uns gut ein Bild machen. Wir besitzen einige wirkliche Gebete aus dieser Zeit 1 Clem 59—61 Did 9 f., und selbst das vom Schriftsteller gearbeitete in Act 4 23—30 wird den Gebeten der Gemeinde nachgebildet sein, vgl. Act 13 1 ff. Auch die Gebete am Anfang der Briefe, die Doxologien und Segenswünsche oder ein ganzer „Gebetsbrief" wie Eph zeigen uns, wie man betete. Das Vaterunser klingt manchmal an und wird einmal ausdrücklich als regelmäßiges Gebet überliefert Did 8 2.

Von diesen Anklängen ist nur einer sicher Polyk 7 2. Die Anklänge an „Es geschehe Dein Wille" Act 21 14 Martyr Polyk 7, auch Mt 26 42 mit Veränderung von Mk 14 36, sind weniger beweisend, die an ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ 2 Tim 4 18 2 Thess 3 1 f. Joh 17 15 können auch als Einfluß des Gemeindegebets auf das Vaterunser erklärt werden, denn jene Worte sind Zusatz des Mt (S. 143). Die gegensätzlichen Anklänge an „führe uns nicht in Versuchung" 1 Kor 10 12 f. Jak 1 13 sind vielleicht Zufall, schwerlich absichtliche Bestreitung des Vaterunsers.

Das Bild, das die Apg von dem lebendigen, stetigen und freudigen Gebet der ersten Christenheit entwirft, ist gewiß idealisiert, aber nicht ungeschichtlich. Der Wirbericht bestätigt es sehr anschaulich 21 5, vgl. 20 36. Dann haben die Apostel- und Märtyrergeschichten solche Erzählungen nach der Wirklichkeit fortgesetzt, besonders die letzten Gebete der Märtyrer berichtend. „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf" betet Stephanus schon Act 7 59. Beim Gebet treten die Geistwirkungen, tritt selbst die Ekstase ein 10 9 ff. = 11 5 ff., 10 3 = 10 3 besonders 13 1 ff., und geschehen Wunder 9 40 28 8, vgl. Mk 11 23 f. Joh 11 41. Man ist davon überzeugt, daß, wer „in seinem Namen" betet, noch größere Wunder tun wird als Jesus Joh 14 12 f., daß das Gebet eines Gerechten, besonders das von den Presbytern mit einer Oelsalbung bei Krankheiten angewandte Gebet viel vermag Jak 5 16. Auch mit Fasten

verstärkt man jetzt das Gebet Act 13 3 14 23 10 30 D Mk 9 29 (nach bester Ueberlieferung), es ist eine besondere *ταπεινοφροσύνη*. Wie hier vorchristliche Sitte eingewirkt hat, so insonderheit jüdische darin, daß man wieder bestimmte Gebetszeiten einzuhalten beginnt Act 10 9 30 (die 6. und 9. Stunde), Did 8 2 (dreimal am Tag), Herm Sim V 1. Mit dieser wohl pädagogischer Absicht entsprungenen Gefahr der Vergesetzlichung des Gebets stellt sich auch die Schätzung als asketische Leistung, wenn auch erst spät, wieder ein Herm Sim IX 11 7. Auch inhaltlich hat das jüdische Gebet dem christlichen, wenigstens dem Gemeindegebet 1 Clem 59 ff. und Did 9 f., viel gegeben; vielleicht auch hellenistisches Beten, das wir aber nicht so gut kennen wie das jüdische und, soweit wir es kennen, nicht so deutlich als Vorbild spüren.

2. Stark tritt überall die *Zuversicht* hervor zu dem „Helfer der Bedrängten", dem „Heiland der Verzweifelten" (1 Clem) und die Freudigkeit, mit der man betet 1 Joh 3 21 f. 5 14. „Und wenn wir wissen, daß er uns *erhört*, was immer wir erbitten, so wissen wir, daß wir (bereits) haben die (Erfüllung der) Bitten, die wir vor ihn gebracht haben" 5 15. Kann Gott doch geben über unser Bitten und Verstehen Eph 3 20. Es hat natürlich auch damals nicht an Enttäuschung und *Zweifel* gefehlt, zumal fleißig um Einzelheiten des äußeren Lebens und um Wunder gebetet ward. Häufig sind die Gebetsmahnungen an die Halben und Zweifler Kol 4 2 1 Petr 4 7 2 Thess 3 1 1 Tim 2 1 1 Tim 5 5. Bezeichnender aber ist noch, daß Joh dem scheidenden Jesus viermal die Verheißung der Erhörung in den Mund legt 14 13 f. 15 7 16 16 21—26. Dabei werden Bedingungen für die Erhörung gemacht: „Wenn ihr in mir bleibt und mein Wort in euch" 15 7, „wenn ihr Frucht bringt" 15 16. Joh gibt in diesem Sinn das Gebot, zu beten „im Namen Jesu" (vgl. u. 7), „nach dem Willen Gottes" 1 Joh 5 14, und sagt 1 Joh 3 21: „Wenn uns unser Herz nicht verurteilt, haben wir Zuversicht." Jak mahnt, im Glauben zu beten, ohne zu zweifeln, und erklärt, warum so viele Gebete nicht erhört werden: „Weil ihr böse betet, um in euren Lüsten verschwenden zu können!" 4 3. Aehnlich und ausführlicher Herm Mand IX, Did 4 4 Barn 19 5 1 Clem 23 1 f.

3. Man darf damit nicht verwechseln, daß auch die spätere Zeit noch die *Voraussetzung* aufrechterhält, die schon Jesus vom Beter gefordert hatte: daß er reine Hände zu Gott emporhebe, ohne Zorn und Zweifel bete 1 Tim 2 8, besonnen und nüchtern sei 1 Petr 4 7 und offenen Herzens 1 Clem 23 1. Der Uebergang von diesen

Sätzen zu solchen der vorigen Art ist natürlich immer leicht und öfters gemacht 1 Clem 59 2 2 Clem 15 3 16 4 Did 4 14. Ein anderes kommt hinzu, bezeichnend für die spätere Zeit: Jesu Wort von der Versöhnung mit dem Bruder vor dem Gebet wird nun zum Gesetz und Brauch vor jedem Gottesdienst Did 4 14 14 4 15 2 Mt 18 15—17 Jak 5 16 (s. u.). Daß solche Sühneversuche, falls einer sich hartnäckig weigert, mit dem Ausschluß des Unbußfertigen aus der Gemeinde enden, kündet die Gesetzlichkeit der werdenden Kirche und die kommende Bußanstalt an.

4. Der *Inhalt* der Gebete ist schon im vorausgehenden berührt. Die 4. Bitte nimmt einen immer größeren Raum ein, vgl. besonders 1 Clem 59 4; daß wir aber daneben auch noch die innerlichen Töne in großer Kraft finden, zeigen nicht bloß die Bitten in 1 Clem 60, sondern auch die Eingänge der Briefe deutlich.

5. Die *Dankgebete* bekunden dieselbe Art und Höhenlage wie die Bitten; wir haben Dankgebete meist in den Briefeingängen, daneben die Abendmahlsgebete der Did. Auch die lange preisende Anrede an Gott im Clemensgebet 59 2 f. ist im Grunde ein Dank.

6. Die *Fürbitte* (und der Dank für das, was andern Gutes widerfahren ist) ist ein Zeichen christlichen Betens, das dem Herrn Joh 17 ebenso wie den Aposteln, besonders dem Paulus nach dem Vorbild seiner echten Briefe in den später auf seinen Namen ausgeschickten zugeschrieben wird. Bitte um Fürbitte ist noch immer ein Wunsch der Briefe Hebr 13 18 7, vgl. Eph 6 18 f. „Bekennet einander die Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet" Jak 5 16. Man betet auch für die draußen, für den Kaiser und für alle Menschen 1 Tim 2 1 ff., besonders schön in 1 Clem 61. Wenn alle Gebete geschehen sollen, „wie man es hat im Evangelium des Herrn" Did 15 4, so ist dies Gebet für die Verfolger ganz in seinem Sinn gewesen Did 1 3 Polyk 11.

7. Man betet zu Gott. An Jesus richten sich die Gebete auch in unserer Zeit noch nicht, abgesehen von Doxologien, kleinen Segenswünschen und etwa einmal von einem besonderen Fall Act 1 24. Man betet aber sehr oft „durch ihn" zu Gott. Und Johannes hat mit starker Betonung die Formel „in seinem Namen" als die von Jesus selbst gewünschte vertreten: 14 13 f. 15 7 16 16 21—26. Es ist nicht deutlich, daß das im Sinn einer Vorschrift über Geist und Art des Gebets gemeint ist; man stellt sich nur unter die segnende Macht des Wesens Jesu, der bei Gott für die eintritt, die sich auf ihn berufen.

§ 88. Der Gottesdienst.

Schärfer als Paulus (und Jesus) haben die heidenchristlichen Gemeinden das Opfer abgelehnt und das Gebet als die einzige Weise gepflegt, sich Gott zu nahen. Mögen Judenchristen in Jerusalem noch bis zum Jahr 70 geopfert haben (ein Teil von ihnen verwarf übrigens das blutige Opfer), so ist doch für die große Kirche das Opfer versunken, oder es hat sich in ein höheres Symbol aufgelöst, in den Opfertod Jesu, mit dem alle Opfer aufgehoben sind (§ 97). Der Gottesdienst des Christen ist seine sittliche Tat Jak 1 27. So hat man immer deutlicher und stärker empfunden (§ 83). Daneben ist das Gebet der „geistige" Gottesdienst des Christen. Die Christenheit ist eine königliche Priesterschaft Exod 19 6, die geistgewirkte Opfer darbringt, Gott wohlgefällige, durch Jesus Christus (so betet man!) 1 Petr 5 5 9, vgl. Apk 1 6 5 10 20 6. In Hebr 13 15 f. stehen die beiden Gedanken vom rechten Opfer nebeneinander; zuerst wird das Lobopfer, die Frucht der Lippen, empfohlen, dann das Wohltun und Mitteilen, die Opfer, die Gott wohlgefallen. Vgl. noch § 89, 4.

Das *Abendmahl* hat zuerst die Didache (14 1) Opfer genannt und in Mal 1 11 14 gefunden. Sie hat damit einen Ton von allerhöchster Bedeutung angeschlagen; der Gedanke des „Meßopfers" ist von da aus langsam in der Kirche stark geworden. (Vgl. GPWetter S. 356).

§ 89. Das religiöse Erlebnis als Erleben des heiligen Geistes.

Literatur S. 12, e und f sowie vor § 51 und 40. — HvBaer, Der heilige Geist in den Lukasschriften 1926. — FBuechsel, der Geist Gottes im NT 1926.

1. Auch die aus den Heiden gewonnene Christenheit hat ihre neuen Erlebnisse deuten lernen als ein Einwohnen des Geistes Gottes. Ob ihr solche Deutung auch ohne die jüdische Ueberlieferung möglich gewesen wäre, ob die Mysterienreligionen schon in dieser Zeit so vom Pneuma sprachen, wie sie es taten, als die „Mithrasliturgie" und der Poimandres entstanden, muß heute noch dahingestellt bleiben. Taten sie es, so ist hier im letzten Grunde gemeinsamer orientalischer Sprachgebrauch die Form gewesen, in der das neue Leben sich erfaßte. Genug, daß die ganze Christenheit überzeugt war, eine himmlische Macht, jenseitige Gotteskraft zu erleben, und zwar rein als Gabe Gottes, ohne Anwendung künstlicher Mittel, ohne Magie und Theurgie. Man hat

in der Bekehrung und bei der Taufe „die himmlische Gabe geschmeckt", die Kräfte der kommenden Welt, also hat man den Geist Gottes Hebr 6 4 f. Stark wird man nur durch ihn Eph 3 16 Ignatius Smyrn 13 2. Nicht einen Geist der Feigheit hat man ja, sondern einen Geist der Kraft, freilich auch der Liebe und der Zucht 2 Tim 1 7. Um das bloße Uebermenschentum des Pneumatikers handelt es sich auch nicht für die Schüler des Paulus, vielmehr um einen Geist, der die Erneuerung des ganzen Menschen wirkt Tit 3 5.

Der Gedanke von den *sittlichen* Wirkungen des Geistes ist im NT merkwürdig selten, alle Stellen außer diesen beiden sind nicht sicher. Die Heiligung durch den Geist 2 Thess 2 13 1 Petr 1 2 kann auch religiöse Weihe sein; in Kol 1 8 und 1 Petr 3 4 ist nicht deutlich, ob nicht an den Menschengeist gedacht ist; 1 Joh 3 24 4 13 bringen zwar den Geist mit dem sittlichen Leben zusammen, aber ob als seine verursachende Kraft, ist nicht gewiß. Deutlich ist erst wieder 1 Clem 2 2, vgl. 1 2 ff. — Die *Erkenntnis* des Christen ist dagegen nicht sein Werk, sondern übernatürlicher Art, auch wo sie sittliche Erkenntnis ist Kol 1 9. Vor allem aber ist die religiöse Erkenntnis, fast ein „Fühlen" dessen, was Gott uns geschenkt hat, Sache des Geistes der Weisheit und Erkenntnis Eph 1 17, der „Salbung" 1 Joh 2 20. Manchmal ist die Erkenntnis eine besondere Gabe, der sich Gnostiker und Kirchliche rühmten und die sie sich gegenseitig absprachen, z. B. Jud 19 Jak 3 15. — Daß die *Freude* gleichfalls aus der geheimnisvollen Kraft des Geistes aufblüht, sagt deutlich freilich nur 1 Petr 4 12 ff.; aber es klingt auch aus dem Hymnus im Anfang des Eph und aus den schönen Worten des Hebr vom Schmecken der himmlischen Gabe heraus 6 4. — An anderen Stellen wird der Geist nur als *der höchste und kostbarste Besitz* vor Augen gestellt, als der teure Gast, den man nicht betrüben Eph 4 30 Herm Mand V 1 f., nicht mißhandeln ἐνυβρίζειν Hebr 10 29 oder beflecken darf Herm Sim V 7, vgl. Jak 4 5.

2. Aber auch *die besonderen Gaben des Geistes* werden noch mit Kraft und Freude erlebt. Jede neue Bewegung, die in der jungen Religion einsetzte, war von einer lebhaften Welle solcher Geistwirkungen begleitet. Wenn auch die kirchlich werdenden Kreise sich immer mehr an die Ueberlieferung hielten und den Geistesträgern oft mit Sorge und Engherzigkeit entgegentraten, so ist doch auch in ihnen noch der Geist lebendig; man rühmt sich des Geistbesitzes auf allen Seiten. Wenn man die Gnostiker hier wegen ihrer Visionen verhöhnt Kol 2 18, so hat man sich dort alle Mühe gegeben, ihnen den Geist abzustreiten Jud 19 Jak 3 15. Wie bei Joh die Aussagen über die Parakleten (§ 114), so zeigen Eph und 1 Petr ein lebendiges Arbeiten der Männer, denen „Gott sein Geheimnis im Geiste geoffenbart hat", in den Gemeinden Eph 3 5 4 1–16 1 Petr 4 10 f. Man blickt durchaus nicht bloß auf die

Zeit hin, da von den Aposteln das Evangelium unter den mitfolgenden Verteilungen und Wundern des Geistes verkündigt wurde Hebr 2 4 1 Petr 1 12, auch ist der Geist durchaus nicht bloß die überlieferte Weihe des Amtsträgers; sondern prophetischen Geist 2 Thess 2 2 und Propheten gibt es jetzt noch 1 Tim 4 1 2 Tim 1 14, und der Amtsträger hat sein Amt nicht ohne die Mitwirkung der Prophetie bekommen 1 Tim 1 18. Der Gottesdienst der Gemeinden ist eine *Anbetung Gottes im Geist* Joh 4 24, ein Beten im Geist Eph 6 18 Jud 20, die geistgewirkten Psalmen und Lieder erklingen überall in ihm Eph 5 18 f. Kol 3 16, und „Geistesopfer" statt der alten Fleischopfer steigen in ihm zu Gott empor 1 Petr 2 5. Die Zeit hatte also noch Geisterlebnisse; es galt nicht, etwas was sterben wollte zu stützen, sondern den Ueberschwang zu bändigen und die Maßstäbe aufzuzeigen, durch die man den Gegnern gegenüber den Geist Gottes als eigenen Besitz feststellen konnte. Das Werden der Kirche ist nichts anderes als das Finden dieser Maßstäbe, nach denen man die Geister prüft, „ob sie von Gott sind".

3. Dieser gemeinchristliche Geistesbesitz ist aber, trotz der gelegentlichen enthusiastischen und selbst „okkulten" Erscheinungen, nicht Mystik. Es gibt nicht für die gesamte Christenheit neben Glauben und Sakrament den dritten Heilsweg des Einswerdens mit Gott oder Christus. Die Mystik lebt nur in gewissen Kreisen, dem paulinischen und dem johanneischen, und ist deshalb gesondert zu behandeln (Abschnitt V).

4. Der Geist ist auch den Schülern des Paulus das *Unterpfand des ewigen Lebens* Eph 1 13 f. Man ist in ihm versiegelt auf den Tag der Erlösung Eph 4 30. Er ist die Gotteskraft, die den Christen schützend umgibt und verwahrt für die Rettung in der Endzeit 1 Petr 1 5 4 14. Die Toten sind gerichtet *σαρκί*, sie können aber noch gerettet werden *πνεύματι* (lebendig gemacht durch den Geist oder als Geistwesen?) 4 6. „Der Geist ist die lebenschaffende Kraft" Joh 6 63. Die Himmelsherrlichkeit und der Geist gehören aufs engste zueinander Eph 3 15 f. 1 13 f. 18 2 Thess 2 13 Barn 11 9. Der Geist erscheint als himmlischer Lichtglanz, als Zungen, zerteilt, wie von Feuer Act 2 3. Wie ein Feuer erschien er auch, als Jesus getauft wurde, über dem Jordan, nach einer Ueberlieferung bei Justin und in dem Ebion-Ev. Der Geist ist ein Wesen aus der Himmelswelt. Als Christus aufgestiegen war zur „Höhe", „die Gefangenschaft fing" Eph 4 8 und sich setzte über alle Geister-

mächte in der Höhe 1 20, konnte er die Geistesgaben senden. Vor seiner Verklärung gab es noch keinen Geist Joh 7 39; nachher hauchte er ihn den Jüngern ein 20 22 und sandte ihnen den Geist der Wahrheit vom Vater, nachdem er selber hingegangen war, damit jener kommen könne Joh 14 26 16 13 f. Die Himmelsgabe hat er zu schmecken gegeben Hebr 6 4, die Erstlinge aus der zukünftigen Welt Barn 1 7 Herm Sim IX 24 4. Vom Himmel her begleitet der Geist die Verkündigung des Evangeliums 1 Petr 1 12. So fühlt man überall in ihm die Gewißheit und das Glück des zukünftigen Lebens.

5. Vom Einzelnen überträgt sich wie bei Paulus (§ 56) der Gedanke auf die *Gemeinschaft. Ein Leib* und *ein Geist* ist sie, darum gilt es, zu bewahren die Einheit des Geistes in dem Band des Friedens! Eph 4 5 4. Wie die beiden früher so feindseligen Teile der Menschheit, Juden und Heiden, nun den Zugang haben zu dem einen Vater in *einem* Geist 2 18, so ist die Kirche auch das Haus Gottes „im Geist", durchwaltet von ihm, ein heiliger Tempel „in dem Herrn" 2 21 f. So betont auch, um die Korinther zur Einheit zu mahnen, 1 Clem 46 6, daß die Christen *einen* Gott haben und *einen* Christus und *einen* Geist der Gnade, der auf sie ausgegossen ist, und *eine* Berufung in Christus. Und der 1 Petr nennt die Christen lebendige Steine, die sich zusammenbauen sollen zu einem Tempel, der vom Geiste Gottes ganz durchwaltet ist 2 5, vgl. noch Herm Sim XI 13 5 ff. und 2 Clem 14. Geist und Kirche gehören zusammen (§ 124, 2).

6. Gedanken über das *Wesen des Geistes* hat man sich wohl kaum gemacht. Ob der Geist ein persönliches Wesen oder eine Kraft sei, hat niemand gefragt, auch vielleicht niemand so stark unterschieden, wenn man erzählte, der Geist sei als Taube erschienen Lk 3 22 (*σωματικῷ εἴδει*) oder als Feuerflammen Act 2 3 oder als sieben Fackeln, brennend vor Gottes Thron Apk 4 5 1 4, und man von den Engeln zu sagen sich getraute, daß Gott sie in Winde und Feuerflammen wandele Hebr 1 7. Es gehört zur Eigentümlichkeit der ganzen Geisterwelt, daß sie sich zerteilen und wieder zusammenfließen kann in eine Einheit. Die griechischen wie die jüdischen Christen haben endlich darin verschieden und beide anders empfunden als wir, daß für jene der Geist ein *Neutrum*, ein Geistwesen, für diese ein *Femininum*, daher die Mutter Jesu war. Im Hebr-Ev hat deshalb das Verhältnis Jesu zum Geist eine ganz besondere Tönung: da erwartet die Rucha ihren Sohn in allen

Propheten, um Ruhe zu machen auf ihm; aber sie ist immer enttäuscht, bis Jesus kommt: „Du bist meine Ruhe, du bist mein [erstgeborener Sohn." Und eine Vision schildert hier Jesus so, daß er sagt: „Die heilige Rucha, meine Mutter, nahm mich an einem meiner Haare und trug mich auf den großen Berg Tabor."

§ 90. Jesus Christus, der Mittler des Heils.

AvHarnack, Christus praesens — Vicarius Christi, SBBA 1928.

1. Immer stärker tritt als der *Mittler* aller Güter des Heils Jesus hervor. Immer mehr rückt Jesus neben Gott: *Ein Gott* und *ein* Mittler zwischen Gott und den Menschen 1 Tim 2 5. Auch die Judenchristen, die sich gegen die hellenistische Heilandsmetaphysik sträubten, empfanden so; auch für sie war er der Messias, der zum Himmel Gefahrene, sitzend zur rechten Hand Gottes, von dannen er kommen sollte, zu richten die Lebendigen und die Toten. Seit Paulus spricht man von seiner Gnade, und nicht bloß in Briefanfängen und -schlüssen Act 15 11, vgl. Kol 3 13. Sein Erbarmen ἔλεος steht nicht bloß in solchen Formeln, sondern wird auch im Gebet angerufen 2 Tim 1 16 und erwartet zum ewigen Leben Jud 21. Daß er wie Gott (S. 375) der Heiland ist σωτήρ, muß uns später noch beschäftigen. Von seiner Liebe Eph 3 19 5 2 25 Apk 3 9 Joh 15 9—13, Langmut 2 Petr 3 15, Güte 1 Petr 2 3 spricht man ebenso wie von der Gnade und Güte Gottes. Auch den Frieden sendet jetzt er als der Herr des Friedens 2 Thess 3 16 (vgl. 1 Thess 5 23!), der König des Friedens Hebr 7 2. Die Macht gehört ihm wie dem Vater, wobei bisweilen seine Teilnahme an der Schöpfung und Hebr 1 3 sogar an der Erhaltung der Welt gemeint ist, an seine Erlösermacht Kol 1 25 (Eph 3 20 dieselbe Formel auf Gott bezogen) Eph 6 10 1 Tim 1 12 2 Tim 2 1 4 17. Freilich ist das alles noch häufiger an Gott angeknüpft. Man ist erst auf dem Weg, die Frömmigkeit ganz an den Mittler zu hängen; aber man legt doch schon hier und da kein Gewicht mehr darauf, zwischen beiden zu unterscheiden (besonders 1 Joh und Barn).

2. Immerhin wenden sich die *Gebete* — abgesehen von den genannten formelhaften Wünschen — doch noch allermeist nicht an Christus (S. 380). Auch für die *Offenbarung* ist er nicht selbständig, sondern der Mittler der Offenbarung Gottes (§ 86). Freilich ist er die entscheidende Offenbarung, an der sich alle in der Christenheit erlebte Offenbarung richten lassen muß (selbst Joh, § 114).

3. Bedeutsam ist weiter, daß *Weltplan* und *Erwählung* noch nicht auf Christus zurückgeführt werden, sondern allein auf Gott. Nur die Auswahl seiner Jünger nimmt er vor, die Apostel beruft er auch als der Erhöhte. In die *οἰκονομία* Gottes aber gehört er selber in freiem Gehorsam als ein Glied hinein.

4. Von besonderer Wichtigkeit war in der Christenheit der *Namenglaube*, der fast die gesamte Religion umspannt. In den Evangelien (§ 33) und in der Urgemeinde (§ 41) ist er uns bereits begegnet. Die allgemeine Ueberzeugung ist auch jetzt: „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel in der Menschheit gegeben; in ihm muß man sich retten lassen" Act 4 12.

Man betet im Namen Jesu (S. 380) Jak 5 14, man glaubt an ihn (*εἰς* Joh 1 12 2 23 3 18 1 Joh 5 13; *τῷ ὀνόματι* 1 Joh 3 23; Act 3 16 *πίστις τοῦ ὀνόματος* ruft ihn an Act 9 14 21 22 16, nennt 2 Tim 2 19 (atl.), trägt ihn Apk 2 3 auf der Stirne Apk 14 1—4, fürchtet ihn Apk 11 18, heilt mit ihm Act 3 6 16 16 18. Wer unter dem Schutz dieses Namens steht, hat das Leben in ihm Joh 20 31 und die Sündenvergebung Act 10 43 1 Joh 2 12. Die christlichen Missionare ziehen „für den Namen" aus 3 Joh 7, tragen ihn vor Völkern und Königen und den Kindern IsraelsAct 9 15, sind mutig in ihm Act 9 27 f., vgl. 4 7 10 17 5 40. Selbst sittliche Einzelweisung geschieht „in diesem Namen" 2 Thess 3 6. Verfolgung trifft ihn; aber leiden um des Namens willen Joh 15 21 Act 9 16, entehrt Act 5 41, geschmäht 1 Petr 4 14 16, ja gebunden werden und sterben müssen Act 21 13 15 26, und ihn doch festhalten Apk 2 13, ihn nicht verleugnen Apk 3 8, ist des Christen Pflicht und Freude. So wird der Name des Herrn Jesu verherrlicht 2 Thess 1 12 und gepriesen Act 19 17, und immer mehr Menschen treten dadurch in das Volk ein, das sich der Herr „für seinen Namen aus allen Völkern nimmt" Act 15 14.

Man sieht: fast der gesamte Inhalt der Religion kann sich an den Namen des Herrn wie an diesen selber anknüpfen, besonders bei Lk, Joh und, wenn auch in abgeschwächtem Grade, in der Apk. „Das Reich Gottes und der Name Jesu Christi" ist geradezu eine Formel für Christentum Act 8 12. Auch dieser Namenglaube, der im AT auf Jahwe und im NT oft noch auf Gott bezogen ist, rückt Jesus nahe an Gott heran.

5. Faßt man alles zusammen, was Christen gemeinsam von ihrem Herrn geglaubt haben, so ist es folgendes: 1. Er ist Gottes endgültige — nicht letzte, aber entscheidende — Offenbarung gewesen. 2. Er ist der erhöhte Herr, der über den Christen mit seiner Gnade und seiner Macht waltet, für sie eintritt zur Rechten Gottes und die seinen Namen anrufen mit seinem Namen schirmt. 3. Er ist der Herr, dessen Gebote und Worte die Richtschnur für

den Christen sind. 4. Sein Tod hat die Erlösung von den Sünden gebracht. 5. Ihm gilt es nachzufolgen in sittlichem Leben, vor allem in der Treue und Geduld im Leiden der Verfolgung.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf um das Wesen des Christentums.

§ 91. Paulus und die Richtungen der ältesten Zeit.

Literatur s. S. 188 u. 214. — WLütgert vor § 54 und: Der Römerbrief als historisches Problem 1913, Gesetz und Geist (Gal) 1918. — AJülicher in PrM 1913, S. 1—20.

1. Die scharfe Ablehnung des Gesetzes durch Paulus und die Folgerungen, die er daraus zog, konnten in der Christenheit, wie sie nun einmal noch ins Judentum eingebettet war, nicht unwidersprochen bleiben. Immerhin haben die *Jünger Jesu*, vor allem ihre Führer Petrus und Johannes und der nach dem Tod seines Bruders hinzugekommene Jakobus, das gesetzesfreie Heidenchristentum, das durch die Mission der Hellenisten und des Paulus entstand, gelten lassen und auf dem „Apostelkonzil" von Jerusalem ausgesprochen, daß von Gott dem Barnabas und dem Paulus das Evangelium an die Vorhaut ebenso anvertraut sei wie dem Petrus die Predigt an die Juden Gal 2 7. Man verlangte nicht die Beschneidung und das Halten des Gesetzes, sondern war überzeugt, daß auch der Heide gerettet werde, der glaube, daß Jesus der Christus sei, und nach den Worten des Herrn lebe. Das ist wenigstens der gemeinsame Boden, auf dem Paulus und Petrus noch nachher in Antiochien stehen 2 16.

Petrus war hier sogar zuerst noch einen Schritt weiter gegangen und hatte mit den Heidenchristen zusammen gegessen, wie es Paulus und Barnabas längst taten. Demgegenüber vertrat *Jakobus* den Standpunkt, daß der geborene Jude keine Tischgemeinschaft mit den kultisch Unreinen haben dürfe. Petrus und Barnabas wurden unsicher und zogen sich zurück. Sie werden zwar nicht gewollt haben, daß die Heidenchristen ihrerseits jüdische Speisegebote annehmen sollten; doch mußte das die notwendige Folge werden, wenn man überhaupt noch Tischgemeinschaft (und das war auch Gottesdienstgemeinschaft) halten wollte. Darum hat

Paulus ihr Verhalten mit scharfen Worten bekämpft Gal 2 14 18.

Klarer und richtiger mußte ein *dritter Standpunkt* erscheinen, der schon längere Zeit von Leuten vertreten wurde, die Paulus als nebeneingedrungene „falsche" Brüder bezeichnet, also einfach als Juden ansieht Gal 2 4. Sie verlangten nicht nur die Beobachtung wesentlicher Speisegebote, sondern auch die Beschneidung — Paulus nahm als Zeichen gegen sie den unbeschnittenen Titus nach Jerusalem mit Gal 2 3 1 —, ja vielleicht das Halten des ganzen Gesetzes. Um ihrer Hetze willen hatte Paulus die Vereinbarung in Jerusalem überhaupt gewünscht. Doch waren sie, wenigstens bis zu dem Streit in Antiochien, nicht führend in der Jerusalemer Gemeinde.

In den Gemeinden des Paulus treffen wir dann überall eine *Gegenmission*, von der wir nicht mehr durchschauen, ob sie im Einverständnis mit den Uraposteln, vor allem mit Jakobus, getrieben wurde oder nicht. In Korinth nennt sich zwar eine Richtung die „Petrusleute" 1 12; aber deutlich werden weder ihre Ansichten noch ihr Zusammenhang mit Petrus. Nach 2 Kor 10 7 (vgl. überhaupt 10—13) scheint eine andere Richtung, die den Christennamen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* allein für sich in Anspruch nahm, den entschiedenen judenchristlichen Standpunkt gehabt zu haben. Paulus setzt sich wenigstens mit einem solchen hier auseinander (vgl. 11 21 f.), in 1 Kor 1—4 wird ihre Stellung nicht deutlich. Auch ob Jakobus hinter ihr stand, bleibt trotz 2Kor 11 5 12 11 fraglich. Daß Petrus und Jakobus nicht immer einig gewesen sind, scheint auch daraus hervorzugehen, daß in der Auferstehungsgeschichte unserer Evangelien Jakobus fehlt, in der des Hebr-Ev Petrus wenigstens hinter Jakobus gerückt ist, während nach 1 Kor 15 5 7 erst Petrus, dann Jakobus zu nennen gewesen wäre. Die Richtungen haben sich also bekämpft, vielleicht auch schon ihre Führer (S. 103). In Galatien trat dem Paulus die strengere Richtung, wohl die jener „falschen Brüder" entgegen; sie „verwirren" die Gemeinde 1 7 5 10, verlangen die Beschneidung, das Halten der Feiertage und wohl auch gewisser Gebote 5 2—12 4 8—11 3 3. Das ganze Gesetz zu halten, sei nicht nötig, meinen sie; Paulus zieht erst diese Folgerung, um die Galater zu erschrecken 5 3. Ob Jakobus sie schickte und unterstützte, wird auch hier nicht deutlich. Daß er auf ihren Standpunkt gekommen ist, scheint auch deshalb wahrscheinlich, weil die Pharisäer seine Ermordung gerächt haben Joseph Ant XX 9 1.

2. Diesem dreifachen judenchristlichen Standpunkt stehen auch auf paulinischer Seite drei Richtungen gegenüber.

Paulus selbst hatte zwar für sich das jüdische Leben aufgegeben und sprach dieselbe Freiheit jedem früheren Juden zu; er machte aber auch aus der Freiheit nicht wieder ein Gesetz. Er fühlte sich jenseits von Judentum und Heidentum und konnte hier und dort mittun, wenn es im Dienst der Sache war. Die Sache war seine Mission 1 Kor 9 20. Darum mißbilligte er das Verhalten des Petrus, weil es die alte Religion höher stellte als die neue. Gefühlsmäßig ist freilich auch er noch stark Jude; die neue Religion gilt dem Judentum *erstlich* und dann den Hellenen Röm 1 16. Röm 11 13—24 hat er sogar die ganz jüdische Ansicht vertreten, daß die Heiden wilde Zweige seien, dem edlen Oelbaum Israels nur eingepfropft.

Die neubekehrten *Heidenchristen* haben gewiß nicht so gedacht; darum gerade dieser Abschnitt vom Oelbaum, in dem Paulus sie ausdrücklich anredet und vor Hochmut gegenüber dem Judentum warnt. Sie waren seinem Volk ebenso fremd, wie er es liebte, und gar nicht in der Lage, seinen inneren Kampf um das Gesetz zu verstehen oder gar nachzuerleben. Ihre Religion war nicht „Paulinismus", sondern ein „neutrales" Heidenchristentum (Ritschl).

Drittens aber haben wir schon den Apostel selber im Kampf mit einer *libertinistischen gnostischen Richtung* beobachtet, mit der seine Lehre gegen Gesetz und Werke gleichzusetzen so nahe lag. Ein Teil seiner Schüler, aus den Mysterienreligionen herkommend, verstand die Freiheit, die Erkenntnis und den Besitz der Sakramente wirklich anders als er: „Alles ist erlaubt", auch geschlechtliche Ausschweifung 1 Kor 6 12, auch Opferfleischessen 10 23; ja der „Starke" 8 7 ff. *muß* es essen, um seine „Erkenntnis" 1 Kor 8 1 10 zu zeigen. Es gibt keine Auferstehung; aber ein Weiterleben der Eingeweihten nach dem Tode; darum lasse man sich auch für verstorbene Angehörige taufen! 1 Kor 15 29. Diese Freigeister stehen auf dem Uebergang der neuen Religion in die ererbte heidnische, wie jene ängstlichen Judenchristen auf dem Uebergang in das alte Judentum; man darf sie nicht mit der (jüdischen) Christuspartei in Verbindung bringen (so Luetgert).

3. Vielleicht ist aber die *Gnosis* damals auch schon mit dem *Judenchristentum* ein Bündnis eingegangen. Es ist möglich, daß die „Schwachen" in Rom Röm 14 1—15 13 jüdische *Asketen* waren. Und von Jakobus hat Hegesipp (etwa um 150) ein Bild ent-

worfen, das ihn ganz in die asketische Richtung hineinrückt Euseb h. e. II 23 5. Neben diese asketischen judenchristlichen Gnostiker treten später noch als eine achte Richtung judenchristliche *Libertiner*. So mannigfach ist die geistige Bewegung im ersten Christentum gewesen.

4. Gegen Ende der 50er Jahre taten die Urapostel einen Schritt, welcher der Unklarheit der Lage ein Ende machen und das gemeinsame Essen, das um des Herrnmahles willen durchaus nötig war, ermöglichen sollte. Sie ließen ein Schreiben ausgehen, in dem sie den Heidenchristen geboten, sich zu enthalten von Opferfleisch, von Ersticktem, von Blut und von der geschlechtlichen Ausschweifung (so ist *πορνεία* wie stets zu deuten 1 Kor 5 1 ff. und Apk 2 20). Damit war der entscheidende Schritt getan, der die neue Religion der alten unterordnete: es gibt nun wieder unreine und reine Dinge, nicht bloß gute und schlechte Herzen. Und mit der Kultreligion hält das Gesetz wieder seinen Einzug, zunächst mit 3 Geboten; bald werden es mehr sein, das Gesetzliche wird wachsen. Nach der Apg hat sich Paulus damals gefügt, sich sogar für seine Person durch ein Opfer im Tempel als Juden auszuweisen versucht 21 20—26, nach 1 Kor 9 20 eine nicht unmögliche Sache. Aber für seine Heidenchristen war er ganz fest: im Phil vertritt er so klar und scharf wie möglich seinen alten Standpunkt 3 2—21.

Das „*Aposteldekret*" ist nicht auf dem Tag zu Jerusalem entstanden Act 15 22—29, sondern, wie die Apg selbst noch aus dem Wirbericht weiß (21 25), erst später. Dem Paulus wird es 21 25 als etwas Neues mitgeteilt. Und seine Briefe verraten keine Spur einer Kenntnis, sonst hätte er in der Behandlung der Opferfleischfrage 1 Kor 8—10 anders schreiben müssen, auch Röm 14 14. Die Schwierigkeiten, in die sich jeder Versuch, Act 15 (gegen 21 25) mit Gal 2 zu vereinigen, verwickelt, erkennt man am klarsten aus Zahns Einleitung in das Neue Testament II oder AResch, Das Aposteldekret TU XXVIII 3 1905 oder AHarnack, Die Apostelgeschichte 1908, S. 188—98. — Demgegenüber bleibt richtig AHarnack, SBBA 1899, 11.

§ 92. Die weitere Entwicklung des Judenchristentums.

Das Wichtigste hierüber bei Schwegler, s. S. 188. — Hoennicke s. S. 188. — PFeine, Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lk in Evangelium und Apostelgeschichte 1891. — Zu Eph und Kol Holtzmann S. 342. — WLütgert, Antinomismus und Askese in den Pastoralbriefen, Hallisches Osterprogramm 1909. Die Irrlehre der Pastoralbriefe 1909. ASchmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristl. Evangelien TU XXXVII 1 1911.

1. Das nichtgnostische Judenchristentum hat keine bedeutsame Geschichte erlebt. Daß es aber noch lebte und im Austausch und

Kampf mit dem Paulinismus stand, auch als der große Gegner selbst längst tot war, der „Abtrünnige vom Gesetz" (Iren 1 26 2), das beweist das Evangelium dieser Richtung, das uns freilich nur in Trümmern erhalten ist, das *Hebräerevangelium*. Altertümliches findet sich in der Christologie: Jesus ist zwar sündlos, aber vielleicht doch der Taufe bedürftig wegen Unwissenheitssünden; der heilige Geist ist seine Mutter (S. 384 f.), die ihn einmal an einem seiner Haare auf den Berg Tabor trägt. Stark waren wohl die sozialen Gedanken der „proletarischen" Strömung ausgeprägt: wie kann der Reiche sagen, er habe die Gebote gehalten, „und siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, sind in Schmutz gehüllt und sterben vor Hunger!" Endlich sind Ehrbarkeit — der Mann mit der verdorrten Hand will nicht betteln — und Bruderliebe hervorstechende Züge dieses schlichten Buches gewesen. Jakobus „der Gerechte", Jesu Bruder, ist darin nicht bloß der Erste, dem der Auferstandene erscheint, sondern auch schon beim Abendmahl zugegen und zu Lebzeiten Jesu sein Jünger (gegen Mk 3 21). Gewisse Sonderstücke des Lk tragen verwandte Züge Lk 19 9 16 24 13 16 (s. S. 69).

Auch *der 1. Evangelist* hat wohl aus diesen Kreisen den Uebergang ins Gemeinchristliche gefunden. Er ist es gewesen, der dem Evangelium Jesu mehr jüdisch-pharisäische Farbe gegeben hat, als es ursprünglich besaß. Er spricht vom Himmelreich (S. 44), vom Vater im Himmel (S. 124), von der Gerechtigkeit (S. 81), grundsätzlicher vom Gesetz (S. 80 f.) und öfter von Gerechten (S. 149). Sein Wort von dem, der eines der kleinsten Gebote auflöst und darum ganz klein heißen wird „im Himmelreich" 5 19, ist wohl ursprünglich gegen Paulus geprägt, jetzt freilich durch die Umgebung unwirksam gemacht. Vielleicht ist auch das die Heidenmission ablehnende Wort Mt 10 5 f. die Schöpfung von Paulusgegnern. Der Evangelist selbst ist freilich ganz für Petrus 16 18 und die große Kirche gewonnen, vgl. 28 19 f.; er schreibt nicht im Dienst eines engen Judenchristentums, sondern vom Standpunkt der großen, weltumfassenden, unüberwindlichen Kirche aus, die von ihm Jesus zuerst in den Mund gelegt wird (S. 103 f.), selbst gegen das Judentum.

2. Von viel größerer Bedeutung ist diejenige Richtung des Judenchristentums geworden, die sich *mit der Gnosis vereinigte* und den religiösen Strömungen auf dem eigensten Gebiet der paulinischen Mission verführerisch entgegenkam. Wenn nicht Paulus

selbst (Röm 14 1—15 13), so finden wir schon seine nächsten Schüler im Kampf mit diesem gnostischen Judenchristentum.

Was der *Kolosserbrief* bekämpft, sind „Lehren von Speisen und Getränken, Festen, Neumonden, Sabbat" 2 16. Ein *δογματίζειν* übt man: „Genieße nicht, rühre nicht an!" 2 20 ff., nicht mehr wie die im Galaterbrief Bekämpften aus gesetzlichen Gründen 2 14, sondern aus Askese *ταπεινοφροσύνη* 2 18 (vgl. Herm Sim V 3 7) als „Schonungslosigkeit gegen den Körper" *ἀφειδία σώματος* 2 23. Und zur Askese gesellen sich „Weisheit" 2 23 und „Engelverehrung" 2 18, wohl unter Berufung auf Visionen und neue Offenbarung 2 18. Eine Lehre vom Pleroma (§ 102, 2) wird vertreten, die die Einzigkeit Christi in Frage stellt 1 19 2 9. Gnosis ist es also, nicht Judentum allein: ihrer *φιλοσοφία* und *πυθανολογία* setzt Kol 2 4 1 9 f. die wahre und volle Erkenntnis entgegen. Auch Wunder tun sie: Leerer Betrug! sagt der Gegner 2 8. Als verborgene Geheimlehre für die Auserwählten gibt sich diese Weisheit; darum betont unser „katholischer" Verfasser, daß das einzige Mysterium Christus unter den Heiden ist und daß es allen Menschen ohne Unterschied verkündigt wird (dreimal!) 1 27 f. Diese Gnosis bricht missionierend in die Gemeinden der Pauliner ein; die bange Frage *εἴ γε ἐπιμένετε* 1 23 und die Traditionslehre 2 6 verraten die Gefahr.

Für den *Hebräerbrief* bringt erst die Annahme des Kampfes gegen diese Richtung Einheit in die sonst gänzlich unverbunden scheinenden Sätze gegen die Engellehre, die Christus erniedrigt und ihn doch nicht als Menschen gelten lassen will, und andrerseits gegen das Judentum mit Tempel, Opfer und Priestertum. In mächtiger Synthese verkündet er, daß das ganze AT nur den Schatten der wahren und kommenden Güter hatte, daß das Herz nicht durch Speise fest werden soll, sondern durch Gnade 13 9 und daß Christus, wenn auch um unsertwillen eine Zeitlang unter die Engel erniedrigt, doch mehr ist als sie alle 1 5—2 18. Er kämpft also gegen judaistische Gnosis.

Geradezu geschildert werden die Gegner in den *Pastoralbriefen*. Es handelt sich um Gnostiker 1 Tim 4 1 6 20 f., deren Geheimklüngel gegenüber versichert wird: „Gott will, daß *allen* Menschen geholfen werde"; *alle* sollen zur „*vollen (!)* Erkenntnis" (*ἐπίγνωσις*) der Wahrheit kommen 1 Tim 4 10 2 4 2 Tim 2 25 3 7 Tit 2 11 1 1. Was die Gegner treiben, sind törichte „Untersuchungen und Streitigkeiten, jüdische Mythen und Genealogien" (von Aeonen) 1 Tim 1 4 4 7 Tit 1 14 3 9, Wortkämpfe 2 Tim 2 14 23 Tit 3 9. Alles ist „leeres

Gerede" 2 Tim 2 16 1 Tim 1 6 1 10, ruchlos, lästerlich 2 Tim 2 16 — weil es die Einzigkeit Jesu, vielleicht auch schon die Einheit Gottes gefährdet 1 Tim 2 5. Falsche Wunder tun sie 2 Tim 3 13. Geldgier wirft man ihnen wie allen Gnostikern vor, weil sie für ihre Lehre Bezahlung nehmen 1 Tim 6 9 f., und andere schlimme Dinge Tit 1 16. Das christologische Bekenntnis und die Kirche als Fundament und Säule der Wahrheit 1 Tim 3 16, dazu die Ueberlieferung, werden ihnen entgegengesetzt. Diese Gnostiker sind Juden, „zum großen Teil" aus der Beschneidung Tit 1 11 und Gesetzeslehrer 1 Tim 1 7. Aus dem Gesetz leiten sie die Askese ab, sie verbieten zu heiraten und gewisse Speisen zu essen 1 Tim 4 3, von dem Gedanken aus, diese seien nicht rein 4 4. Man sieht, es ist ganz das Bild der „fälschlich so genannten Gnosis" 1 Tim 6 20; man darf also diese Aussagen nicht auseinanderreißen und behaupten, hier sei einerseits das gewöhnliche Judenchristentum und andrerseits eine heidnisch gnostische Bewegung bekämpft.

Endlich zeugt dafür *Ignatius:* „Lasset euch nicht irre machen durch andere Lehre noch durch die alten Mythen, die nichts nütze sind. Wenn wir noch jetzt nach dem Judaismus leben, gestehen wir zu, die Gnade nicht empfangen zu haben" Magn 8. „Mythen" und Judaismus zusammen — das ist Gnosis. Anders als deren neue „Propheten", sagt Ignatius, waren die echten und alten Propheten Prediger des Monotheismus und der Offenbarung durch Christus, den er, um es den Gegnern zu entreißen, mit dem gnostischen Wort *λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών* nennt. Dann spricht er (9) vom Sabbat, verwirft es, daß man sich (wie es Gnostiker taten) noch mit einem anderen Namen als dem Christi nenne 10 1 und erklärt das Judaisieren für verrückt, weil nicht der Christianismus an den Judaismus gläubig geworden sei, sondern umgekehrt. Philad 6 1 wiederholt er die Mahnung, wobei er noch das Wichtige sagt, daß unbeschnittene Leute diesen Judaismus predigten. Es handelt sich also gewiß um asketische Umdeutung des ATs, um judaistische Gnosis.

3. Man braucht also gar nicht die Angaben der Kirchenväter heranzuziehen, um zu begreifen, was für eine mächtige Strömung des ältesten Christentums wir hier vor uns haben. Noch Irenäus hat es gewußt und von dieser Art der Gnosis öfter gesprochen, auch den Kerinth ganz deutlich als einen Lehrer dieser Richtung gezeichnet I 26 1 ff. III 11 7 15 1 21 1 IV 33 4. Nicht das alte Judenchristentum, sondern dieses modernisierte gnostische war die große

Gefahr. Der Gedanke, daß Moses Prediger der Askese gewesen und die geheimnisvollen Erzählungen des alten Buches Mythen und kosmogonische Weisheit seien, machte tiefen Eindruck.

§ 93. Die Entwicklung der radikalen paulinischen Gnosis.

Ueber *Jakobus* außer S. 342: EMÉNÉGOZ, Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus 1903. — EKÜHL, Die Stellung des Jakobusbriefes zum neutestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre 1905. — HWERDERMANN, Die Irrlehrer des Jud und 2 Petr 1913. — LÜTGERT vor § 91 und 92.

Dieselbe *libertinistische* Richtung, mit der schon Paulus in Korinth zu tun hatte, treffen wir, schroff bekämpft, etwa in den 90er Jahren wieder in der *Offenbarung*. Sie lehren Götzenopferfleisch essen und Hurerei treiben, diese „Bileamiten"! 2 14 (der im folgenden Satz stehende Name Nikolaiten bezeichnet sie vielleicht wirklich nach einem Schulhaupt 2 15). Auch hier handelt es sich um Gnosis; denn in Thyatira, wo eine Prophetin, die den Schimpfnamen Isebel bekommt, die Sekte leitet, begeht man die Ausschweifungen mit der Absicht, „die Tiefen des Satans zu *erkennen*" 2 24. Wenn Christus dieser Richtung gegenüber sagt: „Ich lege euch keine andere Last auf; doch was ihr habt, daran haltet fest", so ist das deutlich von Speisegeboten gemeint und wohl eine Einschärfung von Act 15 28 21 25 (vgl. auch Did 6 3 *βάστασον*).

Der (meist als ganz allgemein ethisch aufgefaßte, manchmal sogar ins Jüdische mißverstandene) *Jakobusbrief* zeigt uns den Kampf eines katholisch werdenden judenchristlichen Standpunktes mit diesem radikalen Paulinismus. Er wendet sich gegen eine „Weisheit", die Streit verursacht 3 13 f., die behauptet, sie sei von oben her und pneumatisch, in seinen Augen aber nur irdisch, psychisch und dämonisch ist 3 15; denn sie ist nicht keusch, ohne gute Früchte und „zweifelt" 3 17 (das Letzte bezieht sich wohl auf den Zweifel an Gottes Güte und an dem Kommen der Parusie 5 7 ff. wie im 2 Petr, wo wir dieselbe Richtung wieder treffen). Dabei drängen sich diese Leute mit ihrer Weisheit zum Lehren 3 1—12. Erst wenn man diese Aussagen des Briefes richtig wertet, so tritt er in das Licht eines einheitlichen Verständnisses. Gegen gnostische Pauliner ist 2 14—26 geschrieben, die für die Rechtfertigung aus dem Glauben *allein* neben dem Vater Abraham ihres Meisters als besonderes Beispiel die „Hure" Rahab anführten (*πορνεία*!) 2 25. Die Rahab hatten nämlich inzwischen die Paulusschüler als

Musterbeispiel des Glaubens ohne Werke entdeckt Hebr 11 31 1 Clem 12; für radikale Gemüter war sie es gewiß mehr als der heilige und gerechte Abraham. Der Glaube, den man auf beiden Seiten hat, ist nicht mehr der Glaube des Paulus, obwohl auch dieser und die Rechtfertigungslehre getroffen werden sollen, sondern einfach die christliche Lehre, vor allem der Gottesglaube 2 19. Auch das Gesetz, das diesen „freien" Geistern entgegengestellt wird, bezieht seinen Namen aus diesem Gegensatz: es ist ein Gesetz der „Freiheit" 2 12 1 25. Es umfaßt die einfachen sittlichen Gebote wie „Du sollst nicht ehebrechen" (!); und das Gericht wird deutlich und fest angedroht den Leuten, die das Gericht wegleugnen, sie sollen erst recht „durch das Gesetz der Freiheit" gerichtet werden.

Im *Judasbrief* kehren die Gegner wieder, die „sich absondern" 19, denen man ihre Herabsetzung der Durchschnittschristen als Psychiker zurückgibt und deren Visionen man höhnisch als fleischliche Träume verspottet 8. Sie haben sich eingeschlichen. Die Gnade Gottes verwandeln sie in Unkeuschheit (d. h. nach ihnen darf, wer die Gnade hat, alles tun). Den einzigen Herrscher und Herrn Jesus Christus verleugnen sie 4 8 (mit ihrer Aeonenlehre). Auch hier wird das schreckliche Gericht scharf ausgemalt, das sie trifft, wie es einst die Unkeuschen traf 5—7. Neben Kain und Korah wird, wie Apk 2 14, Bileam angezogen. Murrer heißen sie, die das Schicksal tadeln — damit scheint Dualismus angedeutet —, nach ihren Lüsten wandeln sie 16. Die Gnadenpredigt hat sich bei ihnen zum vollen Libertinismus und Dualismus ausgewachsen.

Der 2. *Petrusbrief*, der diese Stellen nachbildet, hat doch noch einiges Wichtige hinzugefügt. Er bringt auch klar das Schlagwort „Freiheit" 2 19. Aber diese Gnostiker sind nicht frei, sondern Knechte der Verderbnis 2 21 19. Sie leugnen den Herrn, der sie erkauft hat — d. h. sie leugnen als Doketen das „wahre" Leiden Jesu — 2 1, lästern seine Herrlichkeit (durch Aeonenlehre) 2 10, sind habgierig — nehmen also Geld für die Lehre — 2 3, reden „erdichtete" Worte 2 3, vor allem sind sie Unkeusche und Ehebrecher 2 10 2 4—10 18. Sie spotten über das Ausbleiben der Parusie 3 1—13. Daß diese Leute sich auf Paulus berufen haben, wird hier ganz deutlich durch den Satz über dessen Briefe, die sie „verdrehen" — „wie auch die übrigen heiligen Schriften" — zu ihrem eigenen Verderben 3 16. Dieser Satz kann, weil er eine Sammlung paulinischer Briefe als „Schrift" voraussetzt, nicht gut vor 150 ge-

schrieben sein. Die gleiche Richtung hat sich also seit Paulus hundert Jahre erhalten und nur wenig, nur in einen ausgeprägteren Dualismus und Libertinismus verändert.

Ob der *1. Johannesbrief* unter seinen „Irrgeistern" die gleiche Erscheinung meint, ist nicht ganz deutlich. Es hat ja viele Spielarten der Gnosis gegeben. Immerhin sind einige Züge ähnlich. Daß der Christus Fleisch geworden ist, wird geradezu als das Stichwort kirchlicher Lehre den Ketzern gegenüber aufgestellt 4 2; und daß er im Blut gekommen ist, nicht bloß im Wasser, kann auch gegen die Leugner des wahrhaften Leidens gemeint sein 1 Joh 5 6 f. Vor allem aber stellen ihre ethischen Lehren sie den radikalen Erlösungspredigern an die Seite. Sie behaupten, Gemeinschaft mit Gott zu haben, wandeln aber in der Finsternis 1 6 und sagen dabei, daß sie Sünde nicht haben, wollen auch kein Sündenbekenntnis üben 1 8 ff. Sie trennen sich von der Gemeinschaft, „hassen ihren Bruder" und sind schon deshalb in der Finsternis 2 9 f., Blinde 2 11. Erst im Gegensatz gegen solchen Libertinismus gewinnt die mit dem Gewicht der Formel: „Kinder, keiner soll euch irreführen!" eingeleitete Selbstverständlichkeit, daß nur wer die Gerechtigkeit tut, aus Gott 2 29 und gerecht ist, während der, der die Sünde tut, aus dem Teufel ist 3 7 f., wirklichen Sinn. Diese Leute „halten" sich also für gerecht, „tun" aber nicht „die Gerechtigkeit". Ob sie sich dabei auf das Gesetz beriefen, so daß wir hier eine seltsame Mischform von Judaismus und Libertinismus hätten, kann man nach dem rätselhaften Satz 3 4 fragen; hier können nur Leute gemeint sein, die glauben, das Gesetz zu halten und dabei doch „Sünde tun", d. h. Dinge, die der Verfasser des Briefes für Sünde hält, die sie natürlich nicht dafür halten.

Diese libertinistischen Richtungen hatten also nach allem eine hohe Bedeutung. Sie waren eine große Gefahr für die sittliche Erlösungsreligion. Sie drohten das Christentum wieder hinabzureißen durch den Zauber der Sakramentsreligion und der Mystik in ein Uebermenschentum, das die Tiefen auch des Satans zu erkennen für des Erlösten Pflicht, Sünde aber für gleichgültig hielt.

§ 94. Die Männer der Mitte und die gemeinsamen kirchlichen Ueberzeugungen.

Literatur zu Lk S. 188. — GPWetter, Charis 1913. — HPreisker, Zum Verständnis von Jac 2 18 f. Theol. Blätter 1925.

1. Die Mehrheit hat am Ende des zweiten Jahrhunderts nur solche urchristliche Schriften als heilige anerkannt, die gegen die beiden gnostischen Richtungen Stellung nahmen. So haben wir im NT nur die Schriften der Männer der Mitte. Sie bekämpfen entweder von einem milden Paulinismus aus das asketische Judenchristentum; oder sie sind gegen den libertinistischen (paulinischen) Gnostizismus gerichtet, wobei Jak scharf von einem jüdisch-katholischen Standpunkt aus spricht, Jud und 2 Petr von dem des milden Paulinismus aus. Die Männer der Mitte kommen sich dabei natürlich nahe, von wo sie auch ausgehen mögen.

2. Zwei Männer wollen mit Bewußtsein die trotz dieser gemeinsamen Ablehnung der Gegner noch bestehenden Unterschiede und Gegensätze ausgleichen. Ihr großes Wort ist Friede, und sie haben das Bild von der Einheit der auf dem Fundament der Apostel ruhenden Kirche so eindrucksvoll entworfen, daß von da an die Kirche ihre Anschauung vom Urchristentum nach ihnen gebildet hat.

Im *Epheserbrief* kämpft ein Mann von hoher Feierlichkeit und Würde der Sprache, wohl einer der Hirten und Lehrer, die jetzt die Gemeinden leiten 4 11, auch gegen die Gnostiker, die überall Verwirrung stiften 4 14.

Er vertritt ihnen gegenüber dieselben Lehren wie Kol, besonders über Christus 1 10 22 f. 3 15 19, und betont wie dieser und stärker, daß die Kirche das Geheimnis und die volle Erkenntnis besitze 1 8 f. 17 f. 3 10. Nur die Lebenshaltung der Gnostiker erscheint bei ihm als eine andere (5 6—14, beachte das „Keiner verführe euch mit leeren Worten!"). Danach hätte er es nicht mit Asketen, sondern mit Libertinern zu tun; vielleicht unterstellt er den Gegnern auch bloß solche Gesinnungen, vielleicht lagen wirklich Askese und Ausschweifung, wie später manchmal, nebeneinander.

Aber auch abgesehen von diesem Gegensatz ist sein Hauptanliegen, zur *Einheit* zu mahnen 4 16, zur Einheit vor allem auch der beiden Hälften der aus Juden und Heiden bestehenden *Kirche*. Nun sind ja die Heiden nicht mehr Fremdlinge, sondern Mitbürger und Hausgenossen der Heiligen 2 18—22. Friede herrscht zwischen den beiden so lange getrennten Teilen der Menschheit, seit Christus die Zwischenmauer des Gesetzes niedergerissen hat 2 14—17,

so daß sie beide den Zugang durch ihn haben in *einem* Geiste zu dem Vater 2 18: „Wir", die Judenchristen, sind nur die, die „zuvor gehofft haben auf Christus Jesus"; „ihr", die Heiden, seid ebenso versiegelt im heiligen Geist der Verheißung 1 11—14. „Ihr" waret einst tot durch die Uebertretungen und „wir" — wandelten in denselben Dingen, „von *Natur* Kinder des Zornes, wie auch die Uebrigen" 2 1—3. Der echte Paulus hätte so von den Juden nie geschrieben, vgl. noch 2 5 mit 2 2. Dabei erkennt der Verfasser ihre Vorzüge lebhaft an; sie sind die eigentliche Bürgerschaft, die Heiden Fremde. Aber dann ist doch wieder die Beschneidung nur eine „sogenannte", „am Fleisch mit den Händen gemacht", wie auch die Vorhaut nur eine sogenannte ist 2 11—13 (ähnlich und doch anders als Röm 2 28). Endlich ist der Apostel Paulus hier deutlich auf der einen Seite verherrlicht und viel feierlicher als Apostel vorgestellt, als er es selber tat 3 7; andererseits ist er nicht bloß in überstiegener Demut der „geringste unter allen Heiligen" genannt 3 8 — vgl. das viel gehaltenere Wort in 1 Kor 15 9 f. —; sondern er muß selber von den „heiligen Aposteln und Propheten" schreiben und sie als Fundament der Kirche bezeugen 3 3 2 20, wahrlich anders als 2 Kor 12 11 und 1 Kor 3 7! Alles das sind Gedanken einer späteren Zeit und eines Mannes, der in der Christenheit das Bewußtsein stärken will, daß sie *ein* Leib und *ein* Geist ist, *einen* Herrn, *einen* Glauben, *eine* Taufe hat und *einen* Gott und Vater aller anbetet, der über allen und durch alle und in allen ist 4 4—6.

Derselbe Geist weht aus den Schriften des „*Lukas*". In ihm hat er vor allem den Tag von Jerusalem umgestaltet und zum Mittelpunkt seiner Darstellung gemacht Act 15. Das Aposteldekret hat er auf diesen Tag verlegt (S. 390), also sollen Barnabas und Paulus sich mit ihm einverstanden erklärt haben; Paulus selbst aber weiß davon nichts, weder im Gal noch im 1 Kor. Nach Lk ist Petrus nicht, wie man nach Paulus Gal 2 7 in Jerusalem ausdrücklich festgestellt hat, Judenapostel; sondern Petrus selber muß Act 15 7 sagen und Jakobus ihm (15 14) bestätigen, „Gott habe seit alten Tagen (Act 10) ihn zum Apostel der Heiden erwählt" 15 7; den Heiden ein Joch (!) auf den Hals legen, hieße Gott versuchen! 15 10. Die Tatsache, daß Titus nicht beschnitten wurde Gal 2 3, ist mit keinem Wort erwähnt, dagegen aber erzählt, daß Paulus bald nachher den Timotheus, einen Halbjuden aus Lystra, beschnitten habe 16 3. Der Streit in Antiochien endlich ist bei Lk eine persönliche Auseinandersetzung mit Barnabas über dessen

Neffen Johannes Markus geworden 15 36—40. Diese Umbiegung der Geschichte in ihren vier entscheidenden Punkten kann nicht bloß „katholisches" Unvermögen sein, die Gegensätze überhaupt zu denken. Es ist auch kein Zufall, daß durch das ganze Buch hindurch Petrus und Paulus so merkwürdig gleiche Taten und Schicksale haben. Das kann zum Teil geschichtlich sein, ist aber im ganzen Absicht der Darstellung. Nicht ohne Absicht läßt auch Lk den Paulus überall zunächst den Juden das Evangelium predigen und erst, wenn diese versagen, den Heiden, während er den Petrus zum Heidenapostel macht. Sie sollen beide gleich und in allem einig gewesen sein. Von den Kämpfen, die Paulus nach allen seinen Briefen mit den Gegnern, auch mit Petrus in Antiochien Gal 2 11 ff., ausgefochten hat, steht in der Apostelgeschichte kein Wort. Lk arbeitet also mit Bewußtsein an der Beilegung der kirchlichen Kämpfe, arbeitet aus jenem Geist des Friedens heraus, der sich vor Nachgiebigkeit im Höchsten nicht scheut, um erst einmal das Grundlegende zu sichern.

Petrus und Paulus heilen in der Apg gleicherweise, jeder zuerst einen Lahmen 3 2—10 14 8—10, dann Dämonische 5 16 8 7 16 18 19 11 13; beide erwecken Tote 9 36—42 20 9—12 und tun Strafwunder 5 1—11 8 14—24 (der Magier Simon) 13 6—11 (der Magier Elymas) 19 13—17; der Schatten des Petrus heilt 5 15 ebenso wie die Schweißtücher des Paulus 19 12. Beide werden angebetet und wehren die Verehrung fast mit denselben Worten ab 10 26 14 11—15 28 6. Ihre Apostelwürde und die Gabe, den heiligen Geist zu verleihen, erprobt sich gegenüber untergeordneten „Evangelisten" 8 14—17 19 1—7. Auch ihre Leiden gleichen sich 5 40 16 22, und die wunderbaren Rettungen aus dem Gefängnis 5 17—25 12 1—9 16 25—34.

Aber man hat sich nicht mit Versicherungen der Einheit oder mit solchen Versuchen, durch Zeichnung von Apostelbildern die Spaltungen zu überbrücken, begnügt, auch prinzipielle einheitliche Lösungen für die Streitfragen zu finden sich bemüht.

3. So hält man allgemein daran fest, daß das Christentum *Gnade* ist, Erlösungsreligion. Auch der Mißbrauch, den man mit dem Worte treiben konnte, hat es nicht entwurzelt. „Es ist gut, daß das Herz fest wird durch Gnade und nicht durch Speisen" Hebr 13 9. „Durch Gnade seid ihr gerettet" Eph 2 6, „durch den Glauben und das nicht von euch aus: Gottes ist das Geschenk; nicht aus Werken, damit niemand sich rühmen kann" 2 8. Gott hat uns gerettet und gerufen, nicht nach unseren Werken, sondern nach seinem Vorsatz und seiner Gnade 2 Tim 1 9, vgl. 1 Tim 4 1—8. Gottes Heilandsgnade Tit 2 11, seine Güte und Menschenfreundlichkeit retteten uns, „nicht Werke in Gerechtigkeit, die wir getan

hätten" Tit 3 5. So sagen die Pauliner ihrem Meister immer wieder nach, und so empfinden sie auch ihr Heil. Joh aber hat den vollsten Ton: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus geworden" 1 17. Bei Jak ist das Wort Gnade zwar nur in dem alttestamentlichen Spruch „Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade" anzutreffen 4 6; aber daß alle gute Gabe „von oben" kommt und daß Gott es ist, der uns (wieder)geboren hat, das steht auch hier deutlich und groß 1 16—18.

4. Allein neben die Gnade treten nun doch aus erziehlichen Gründen *die guten Werke*. Nicht nur bei Jak, der ja freilich den „Synergismus" am ausgesprochensten vertritt (*ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* 2 22) und für den der Glaube — freilich bloß eine Art Weltanschauung, wie sie die Teufel auch haben 2 19 —, ohne Werke faul 2 20 und tot ist 2 26. Auch die Pauliner reden ähnlich; Gnade *und* gute Werke, das wird auch ihre Losung. Der Eph fährt nach den oben angeführten Sätzen 2 6 und 8 in 2 10 so fort: „Wir sind Gottes Gemächte — geschaffen in Christus *zu guten Werken*, von denen Gott zuvor bestimmt hat, daß wir in ihnen wandeln sollen!" Also *οὐκ ἐξ ἔργων*, aber *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*! Genau so nennt Tit 2 12 als Zweck der Heilsgnade ein vernünftiges, gerechtes und frommes Leben und 2 14 gute Werke! Ueberhaupt hallen Past wider von der neuen Formel, die auch schon Hebr 10 24 stark anklingt.

Christen sollen bereit sein zu jedem guten Werk 2 Tim 2 21 3 17 Tit 1 16 3 1, reich nicht an Gold, sondern an guten Werken 1 Tim 6 18, die Frauen ihren Schmuck in guten Werken suchen 1 Tim 2 10 5 10, im Gericht wird Gott nach diesen entscheiden 1 Tim 5 25. Die Führer sollen Vorbilder sein in guten Werken Tit 2 7 1 Tim 3 1 5 10 Tit 3 8 14. Die Häufigkeit der Formel, die P. selbst *nicht* hat, ist bezeichnend!

5. Die *Rechtfertigungslehre* wird als die große Lehre des Meisters immer noch mitgeführt, aber kaum noch verstanden. Dem Apostel noch am nächsten kommt Tit 3 7, wenn Paulus auch nie die Formel gebildet hat, daß man durch *Christi* Gnade freigesprochen werde; die Rechtfertigung ist überdies hinter die Wiedergeburt durch die Taufe gestellt und unmittelbar vor die Erbschaft im eschatologischen Sinn. Unklar sind aber mindestens die Worte, die Lk dem Apostel in den Mund legt, daß „in Christus jeder Gläubige von allem dem freigesprochen wird, wovon er im Gesetz des Moses nicht konnte freigesprochen werden" Act 13 38 f. So paulinisch 1 Clem 32 4 noch klingt: „Nicht durch uns selbst werden wir

gerechtfertigt, noch durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit oder Werke" 32 4, so klar steht doch vorher: „Durch Werke gerechtfertigt, und nicht durch Worte!" 30 3. Inhaltlich steht 1 Clem damit nicht mehr weit ab von dem aus dem anderen Lager kommenden Jak, der ihm auch zeitlich und örtlich wohl sehr nahe steht. Hier heißt es gegenüber dem radikalen Paulinismus: „Aus Werken wird der Mensch gerechtfertigt und nicht aus Glauben allein" Jak 2 24. Der Glaube „wirkte bloß mit" (*συνήργει*) bei der Rechtfertigung des Abraham, die aus Werken geschah 2 21 f. Die Werke sind gute Werke, sittliche Taten, nicht die „Gesetzeswerke" des Paulus. Wenn endlich Barn die Rechtfertigung nicht bloß wieder in die Zukunft verlegt 15 7, sondern schreibt: „Bleibt nicht zu Hause und allein, als wäret ihr schon gerechtfertigt" 4 10, so ist damit Paulus gerade in seiner Heilsgewißheit ganz aufgegeben. Und solches geschieht, um die Menschen moralisch zu machen oder gar, um sie in die Kirche zu bringen!

6. Das *Gesetz* wird durch eine ganze Reihe von Gedanken überwunden: a) Der Satz des Paulus: Das Gesetz ist *abgetan!* wird als nicht mehr zu bestreitender Grundsatz weitergeführt oder mit neuen Gedanken über den Tod Jesu (§ 101) unterbaut Kol 2 14 f. Eph 2 15. Er vereinigt sich in Kol 2 8 Hebr 2 2 (Gal 3 19 4 9) mit den Gedanken des Paulus von den Elementargeistern als den Trägern des Gesetzes und Kol 2 22 Tit 1 14 mit dem Urteil Jesu über Menschengebote und Menschenlehre. b) Das Gesetz ist *Weissagung* auch in seinen kultischen Teilen, „ein Schatten der kommenden (Güter), der Leib aber (der den Schatten wirft) gehört dem Christus". So drückt Kol 2 17 den Gedanken aus, den Hebr klassisch durchgeführt hat, nur daß bei ihm der Schatten ein Nachbild, ein Schattenriß der ewigen Himmelsgüter ist 10 1 8 2 5. Auch Joh hat den Moses nur noch als „Zeugen" für Jesus gelten lassen; sonst hat das Gesetz mit dem Christentum nichts zu tun. „Euer Gesetz" sagt Jesus bei ihm 8 17 10 34 2 19 15 25. Die Formel vom Schatten und von der Weissagung ist siegreich in der Kirche gewesen. c) Man machte aus dem Kultgesetz durch *Allegorie Moral.* Diesen Weg schlägt in oft wunderlicher Weise Barn ein, indem er, fast gnostisch, behauptet, ein böser Engel habe die Juden zur wörtlichen Auffassung verführt 9 4. Opfer hat Gott nicht befohlen. Opfer sind ihm zerschlagene Herzen! 2 4 ff. Ps 51 19. So hatte ja auch ein und das andere Mal schon Paulus gesprochen 1 Kor 9 9; aber nun wird das im großen durchgeführt und die Gesetzes-

frage damit gelöst. d) Man nahm das AT auch noch schlichter als das *Beispielbuch* der Sittenlehre, so wie es mitunter Jesus und Paulus auch getan hatten. In 1 Tim 1 8 heißt, das Gesetz sinnentsprechend (*νομίμως*) anwenden, es als Lasterkatalog anwenden: für den Gerechten ist das Gesetz nicht, sondern für den Ruchlosen *ἄνομος*. Ausgeführte Beispiele, doch auch des Guten im AT, findet man im 1 Clem in großer Zahl, auch Hebr 11 f.

7. Besondere Gründe gegen die *Speiseverbote* werden nicht bloß Hebr 13 9 und Kol 2 21 (vgl. 3 1) ins Feld geführt; noch in Past wird der freie Standpunkt Jesu vertreten, den auch Paulus hatte: „Den Reinen ist alles rein" Tit 1 14 f. „Alles Geschöpf Gottes ist gut und nichts verworfen, *wenn* es mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch Wort Gottes und Gebet" 1 Tim 4 4. Doch hatten sich in anderen kirchlichen Kreisen die Gebote der Apostel (Act 21 25), also die Enthaltung von Opferfleisch und Blut, schon damals siegreich durchgesetzt Did 6. Man erkennt den guten Christen jetzt auch daran, daß er am Mittwoch und Freitag *fastet*, nicht wie der Heuchler, der Pharisäer, am Montag und Donnerstag Did 8. *Sabbat* und *Beschneidung* hat man in der Kirche entschlossen abgetan. Man hat die nur innerlich freie Haltung Jesu zu einer klaren Ablehnung des Sabbats gesteigert (S. 83 f.). Die Beschneidung wird nur selten erwähnt, dann entweder verächtlich als „sogenannte" bezeichnet Eph 2 11, als Heilung bloß eines Gliedes Joh 7 22 f., oder als durch die Taufe überboten, durch eine Beschneidung, nicht mit Händen gemacht, das Ausziehen des ganzen sündigen Fleischesleibes Kol 2 11 f. Endlich holt Barn den alten, auch bei Paulus Röm 2 28 ff. einmal anklingenden Gedanken der Propheten von der Beschneidung des Herzens hervor 9 1—3 und ist so hart, die andere Beschneidung als eine Sitte auch der Syrer, Araber und Aegypter zu bezeichnen 9 6; höchstens gilt einmal Abrahams Beschneidung der 318 Knechte als ein Hinweis auf Jesus (weil IHT = 318 = *Ιη (σους)* + *τ* (= Kreuz).

8. Wichtig ward, daß man das Christentum immer mehr als das *„neue Gesetz"* ansehen lernte. Immerhin hat es noch lange gedauert, bis die Formel sich durchsetzte, die doch schon Paulus einmal gelegentlich gebildet hat, nicht Röm 8 2, aber Gal 6 2. Dann haben wir sie bei Jak in voller Kraft gefunden; der *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* 1 25 mit dem *νόμος βασιλικὸς ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν* der Liebe 2 8 ist ihm der Inbegriff der alten und der neuen Religion zugleich. Gleichzeitig hat Barn von dem „neuen Gesetz unseres

Herrn Jesu Christi" gesprochen 2 6. Auch dem Herm ist der Sohn Gottes „das Gesetz, verkündet in der ganzen Welt" Sim VIII 3, und sein Werk dies, daß er seinem Volk das Gesetz gegeben hat, nachdem er es gereinigt hatte von seinen Sünden Sim V 6 3. Daneben tauchen in den Schriften der Zeit auch wieder die jüdischen Wendungen von Geboten und Satzungen Gottes und des Herrn auf 1 Clem 1 3 3 4 40 4, besonders im johanneischen Schrifttum Joh 13 34 14 15 21 15 10 12 1 Joh 2 3—8 3 22 ff. 4 21 5 2 f. Das zeigt an, daß trotz allem Festhalten an der Erlösungsreligion das Christentum und selbst seine Mystik um der an den Massen zu leistenden Erziehungsarbeit willen auf dem Weg in die Gesetzlichkeit ist.

Dritter Abschnitt.

Apologetik und Polemik.

PWernle, Altchristliche Apologetik im NT, ZnW 1900.

§ 95. Die Auseinandersetzung mit dem Heidentum und dem Staat, besonders bei Lukas.

Literatur vor § 94 und S. 188.

1. Es ist nur wenig, was unsere urchristlichen Schriften an Polemik *gegen Religion und Sittlichkeit des Heidentums* enthalten, und auch dies Wenige ist nicht, wie bei den späteren Apologeten, Selbstzweck, sondern entstammt der Missionspredigt des Monotheismus (§ 85) oder der Bußpredigt der sittlichen Religion gegen Unsittlichkeit und niedrigere sittliche Ideale (§ 80). Wirklich nach außen gewandt ist ja keine der neutestamentlichen Schriften. Und was sie an Apologetik bieten, das antwortet fast nur auf die Einwände gegen das Messiastum eines gekreuzigten und nicht vornehmen Mannes. Da diese mit den Einwänden der Juden gegen Jesus in der gleichen Sache zusammentreffen, werden sie dort mitbehandelt (§ 96).

2. Wichtiger ist schon jetzt die *Apologetik* gegenüber dem *Staat*, obwohl auch sie nur gelegentlich ist. Es finden sich besonders im 3. Ev und in der Apg Aeußerungen, die das Christentum deutlich gegen den Vorwurf revolutionärer Haltung in Schutz nehmen. Die Geschichte von der Steuermünze hat Lk mit ganz besonderem Nachdruck erzählt 20 20—26 (vgl. 20 und 26, in der Anklage der

Juden 23 2 wieder verwandt). Daß die Anklage: Jesus habe gesagt, er sei Christus, der *βασιλεύς* (so heißt der Kaiser!) 23 2, falsch ist, muß der Statthalter dreimal — es wird gezählt 23 22! — feststellen 23 4 f. 13—16 18—23, vgl. auch Act 17 7. Schon Mt ist auf diesem Wege vorangegangen, indem er den Pilatus seine Hände in Unschuld waschen läßt 27 24 f., nachdem ihm seine Frau die Botschaft zugeschickt hat: „Vergreife dich nicht an diesem Gerechten! Denn ich habe heute viel gelitten im Traume um seinetwillen" 27 19. Das Petr-Ev ist hier noch weiter gegangen, bis die Pilatusakten dann das Bild des Pilatus — nicht aus Freundlichkeit für ihn, sondern aus Apologetik — ganz umgezeichnet haben. Joh hat in derselben Absicht einen anderen Weg eingeschlagen: er läßt Jesus im Zwiegespräch mit dem Statthalter ausdrücklich feststellen, daß sein Königtum nicht von dieser Welt ist; er ist ein „König der Wahrheit" 18 33—38. Lk hat die Arbeit an der ganzen ältesten Geschichte des Christentums fortgeführt. Da werden die Statthalter und ihre Unterbeamten als „vernünftige" Leute gezeichnet, die mit diesem rein innerjüdischen und religiösen Streit zwischen Christen und Juden nichts zu tun haben wollen 18 12—17 23 25—30 24 22—26 25 9 (den Juden zu Gefallen!) 25 18. Sie hätten den Apostel Paulus, weil er unschuldig war, sofort entlassen, wenn er nicht Berufung an den Kaiser eingelegt hätte 26 32. Von den Centurionen wird der eine, Cornelius, Christ 10 1—11 18, auf den anderen macht Paulus wenigstens so starken Eindruck, daß er dem gefangenen Apostel geradezu den Befehl auf dem Schiff überläßt 27 9—44. Das geschieht in der Absicht, den vornehmen Römern, denen Lk, wie dem „hochzuverehrenden Theophilus", sein Buch bestimmt hat, zu zeigen, daß die ersten römischen Beamten, mit denen das Christentum zusammentraf, seine Ungefährlichkeit für den Staat voll anerkannt hätten.

§ 96. Die Messias-Apologetik in den Evangelien, besonders im Johannesevangelium.

Literatur zur Auferstehung, bes. AMeyer, s. S. 192; WBaldensperger, Urchristliche Apologie, Die älteste Auferstehungskontroverse 1909. — Zu Johannes S. 342 und Weizsäcker (s. S. 188), S. 520—30; WWrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums 1903; anderes vor § 98 — Allgemeine Literatur S. 11, d und vor § 100, Einzelnes vor § 39 und S. 162 ff.

1. Schon die Urgemeinde hat mit der Rechtfertigung ihres Glaubens an die Messianität Jesu beginnen müssen, und Paulus hat

den Schriftbeweis für die Notwendigkeit des Todes, ja des Kreuzestodes Jesu geführt. Wie dann in den Evangelien immer stärker die Apologetik den alten Bestand der Ueberlieferung gefärbt hat, ist uns bei der Darstellung der Botschaft Jesu immer wieder deutlich geworden. Das dort Zerstreute bedarf nur einer Zusammenfassung, wenn wir die spätere Zeit in ihren Tendenzen begreifen wollen. Das Wenigste war, daß der *Schriftbeweis* zu dem Stoff äußerlich hinzutrat. Viel mehr als Mk hat schon Mt das ganze Leben Jesu mit einem Rahmen von Sprüchen umgeben, die meist unter der Formel stehen: „Damit erfüllt würde, was gesagt ist durch den Propheten" 1 22 2 5 15 17 23 4 14 8 17 12 17 13 14 35 21 4 23 1 26 54 56 27 9. Joh hat die Stellen vermehrt 12 16 38 ff. 15 25 19 24 29 36 f., vor allem aber die Aussagen gesteigert: „Ihr sucht in den Schriften, weil ihr glaubt, in ihnen das ewige Leben zu haben: und sie sind es wirklich, die von mir zeugen" 5 39. Wie Moses 5 46 für Jesus in Anspruch genommen wird, so nicht bloß Jesaias 12 38—41, sondern auch Abraham 8 56.

2. Auch mit eigenen *Weissagungen Jesu* von seinem Leiden hatte schon Mk den Einwand, den die Gegner vom Tode Jesu aus gegen sein Messiastum machten, niedergeschlagen (S. 159). Hatten dann Mt und Lk die Leidensweissagungen verstärkt, so werden sie bei Joh zur Vollendung geführt: Nicht erst von einem bestimmten späten Zeitpunkt an Mk 8 31, sondern immer schon hat Jesus sein Leiden vorausgesagt; schon bei der Austreibung der Wechsler aus dem Tempel, die Joh ganz an den Anfang der Wirksamkeit Jesu setzt 2 19 22, und im Gespräch mit Nikodemus 3 14; aller Welt hat er es gesagt, nicht bloß seinen Jüngern, deren Geheimnis es meistens bei Mk ist; und mit den Juden hat er sogar ganz offen über seinen Tod gestritten Joh 7 33—36 8 21—28 und seine „Erhöhung" ans Kreuz und in den Himmel 12 32—36. Der Täufer begrüßt ihn schon mit den Worten: „Siehe das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegträgt" 1 29. All das ist Apologetik: Jesus sagt alles voraus, „damit die Menschen glauben sollen, wenn es eingetreten ist" 14 29; überdies beweisen die Weissagungen, daß er vom Tod nicht überrascht wird, sondern freiwillig sein Leben „gibt" 10 18. Endlich sagt Jesus noch anderes voraus: Keines von seinen Schafen kann verloren gehen 10 28, keines außer Judas, dem Sohn des Verderbens, und er nur, „damit die Schrift erfüllt würde" 17 12. Auch die Heidenmission weissagt Jesus 10 16, wie er sie selbst geradezu beginnt 12 20 ff.

3. Weiter hat die Apologetik die *Leidensgeschichte* gesteigert und verklärt. Das Ringen Jesu in Gethsemane schildert Lk als einen Kampf von solcher Heftigkeit, daß Jesu Schweiß „gleich Blutstropfen" auf die Erde fällt; aber er hat ihm auch einen Engel zu Hilfe kommen lassen 22 43 f. Joh aber rückt das Gethsemanegebet als allzu menschlich ganz von seiner Stelle und bringt dahin das „hohepriesterliche" Gebet, jene siegesgewisse Andacht Jesu über seinen Tod, seine Erhöhung und die Herrlichkeit, die seiner wartet 17. Die Trümmer des alten Gethsemanegebetes versetzt er nach 12 27 und 18 11, indem er dabei ihren Sinn ins Gegenteil verwandelt. Jesus sagt nicht mehr: „Vater, rette mich aus dieser Stunde!", sondern fragt sich, ob er so sagen soll, und antwortet: „Nein — dazu sondern bin ich ja in diese Stunde gekommen!" „Vater, verherrliche Deinen Namen!" Vom Himmel kommt die Antwort Gottes: „Ich habe verherrlicht und werde wiederum verherrlichen", Verklärungsgeschichte und Gethsemane in eines zusammenfügend. Aus dem zweiten Stück aber formt Joh eine Zurückweisung des Petrus, der sein Schwert zieht: „Soll ich den Becher nicht trinken, den mir mein Vater gereicht hat?" 18 11. An der Stelle des Menschen steht hier der Gottmensch, vor dessen Größe auch die Häscher (dazu eine ganze römische Kohorte!) wie auf einen Schlag niedersinken 18 6. — Einen anderen Weg ist der *Hebr* gegangen, um jenes menschliche Gebet zu verteidigen: Jesus mußte in allen Stücken wie ein Mensch fühlen, um der rechte Hohepriester und Erlöser zu sein 4 15 f.; nimmt er sich doch nicht der Engel an, sondern der Menschen 2 16 ff. Wie ein Mensch hat er Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen vor Gott bringen müssen, als vor den, der ihn vom Tode retten könnte 5 7.

Hat später Celsus mit Hohn darauf hingewiesen, daß Jesus von einem seiner Jünger *verraten* worden sei, so haben die Evangelisten auch dafür apologetische Lösungen. Zunächst die eine: Jesus hat auch das wohl gewußt. Mag in den Worten Mk 14 18—21 vielleicht noch ein echter Kern stecken, so hat Mt schon das Wissen Jesu deutlich in ein wunderbares verwandelt und ihn den Judas ganz persönlich als Verräter bezeichnen lassen 26 23 25. Bei Joh aber wird nicht bloß überdies versichert, daß Jesus überhaupt gewußt habe, was in dem Menschen ist 2 25, sondern Jesus sagt auch längst vor dem letzten Mahl den Zwölfen, daß einer unter ihnen, Judas, ein Teufel sei 6 70 f. Zu der Weissagung tritt somit ein zweiter apologetischer Gedanke: in Judas wirkte kein anderer

als der Teufel selbst! Wenn Lk 22 3 das noch einfach ausspricht, so hat Joh wiederum eine wirkungsvolle Erzählung gestaltet: Jesus gibt mit dem Bissen, den er dem Judas reicht, dem Teufel die Erlaubnis, in diesen zu fahren. Dann spricht er zu ihm, ohne daß die anderen es verstehen: „Was du tun willst, das tue bald!" „Als aber jener den Bissen genommen hatte, ging er sogleich hinaus. Und es war Nacht" 13 26—30. Auch das Ende des Verräters hat die Legende furchtbar ausgemalt, ohne des Widerspruches zu achten, daß sie ja durch die Behauptung teuflischer Besessenheit und gottgewollten Müssens eigentlich die Schuld von Judas genommen hatte Mt 27 3—10 Act 1 18—20, Papias frg. III ed. Funk.

Hatte schon Mk die mangelhaften Nachrichten vom *Sterben Jesu* in seiner Weise mit Ps 22 und den Wundern der Finsternis und des Tempelvorhanges apologetisch ergänzt, so gehen die Späteren noch weiter. Mt hat mit dem Tod noch ein Erdbeben und eine Auferstehung vieler Gerechter 27 51 ff. verknüpft. Lk hat Jesus die schönen, des Heilandes würdigen Worte in den Mund gelegt: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" 23 34 und: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist" 23 46 = Ps 31 6. Er hat in seiner Weise nicht bloß die Frauen Jerusalems weinend an den Leidensweg gestellt 23 27 ff., sondern auch einen von den Schächern am Kreuz, die bei Mk noch beide Jesus schmähen 15 32, den anderen darob zurechtweisen und ihm durch Jesus das Paradies verheißen lassen, zugleich ein Beweis göttlicher Gewißheit für Jesus 23 39—43. Endlich hat Joh das große Schlußwort gefunden: „Es ist vollbracht!" 19 30, dazu die wundervolle menschliche Szene zwischen dem Lieblingsjünger und der Mutter 19 25 ff. Er hat aber auch um des Schriftbeweises willen den ungenähten Rock und das Würfeln der Soldaten um ihn erzählt 19 23 f. — vielleicht zugleich andeutend, wer da starb; denn schon Philo hatte den ungenähten Rock des Hohenpriesters mit dem Logos verglichen. Joh hat endlich erzählt 19 28—30, daß Jesus „Ich dürste" gesagt habe, nicht weil er Durst empfunden hätte, sondern damit die Schrift erfüllt würde: die Erzählung Mk 15 23, die den tapferen Mann zeichnet, der bei vollem Bewußtsein sterben will, war ihm zu wenig für den Gottmenschen.

4. Die *Auferstehungsgeschichte* der Evangelien hat sich aus drei Trieben gebildet: aus dem Drang der Phantasie, die das Gewaltige veranschaulichen will; aus den Kämpfen der Richtungen um den ersten Platz für ihre Apostel, Petrus, Jakobus (S. 388) und den

Lieblingsjünger; endlich aber auch aus Motiven der Apologetik. Hatte schon Paulus auf die Auferstehung als den entscheidenden Beweis für die Wahrheit des Christentums allen Nachdruck gelegt 1 Kor 15 14 17, so trug sie Mt in diesem Sinn sogar in die Worte Jesu ein 12 40 (S. 136 f.). Die Geschichte von der Grabeswache Mt 27 62—66 28 11—15 und ihre Steigerungen im Hebr- und besonders im Petr-Ev zeigen fast Stufe für Stufe die Auseinandersetzung mit der jüdischen Einrede. Daneben steht die Abwehr der Behauptung, daß den Jüngern einfach ein Gespenst (Lk 24 39 *πνεῦμα*, Hebr-Ev und Ignatius Smyrn 3 2 *δαιμόνιον ἀσώματον*) erschienen sei. Die Erzählung des Lk von einem Essen Jesu 24 36—43 und die Doppelerzählung des Joh von den Wundenmalen 20 19 f. 24—29 zeigt, in welcher Weise dieser Einwand die Auferstehungserzählung vergröbert hat, wenn man damit — in Ermangelung des ausgefallenen Mk-Berichts — den des Mt vergleicht. Die Auferstehung selbst hat niemand gesehen, so wissen die ältesten Berichte Mk 16 1—8 und Mt 28 1—8. Aber schon bei Mt sehen die Frauen wenigstens den Engel vom Himmel kommen, der den Stein abwälzt, und im Petr-Ev wird die Auferstehung selbst erzählt. Endlich ist gegen die Einrede, daß Jesus nicht in Jerusalem erschienen sei, die Verschiebung des Schauplatzes erfolgt. Nach Mk sollten die Jünger erst in Galiläa den Herrn sehen 16 7. Nach Mt begegnet er doch schon den mit dieser Kunde forteilenden Frauen am Grabe 28 9 f.; aber die Haupterscheinung vor den Jüngern ist noch in Galiläa 28 16—20. Nach Joh sieht ihn nicht nur Maria am Grabe 20 11—18, sondern er erscheint auch den Jüngern zweimal und abschließend in Jerusalem; erst im Anhang des Evangeliums steht eine galiläische Erscheinung 21. Den Höhepunkt hat hier Lk erreicht, indem Jesus bei ihm lediglich in und bei Jerusalem sich offenbart 24 13—35 und den Jüngern ausdrücklich verbietet, aus Jerusalem fortzugehen bis zum Empfang des heiligen Geistes am Pfingstfest 24 49. Auferstehungserscheinungen in Galiläa sind danach unmöglich. — Joh hat noch einen andersartigen naheliegenden Einwand gegen die Auferstehung vorgebracht und widerlegt mit der Frage: „Herr, warum zeigst du dich (nur) uns und nicht der Welt?“ Die Antwort, die Jesus darauf gibt, deutet an, daß die Welt es nicht wert war, den Herrn zu sehen 14 22 ff. Das Petr-Ev läßt aber dann wirklich die Erscheinung vor vielen Zeugen aus der Welt vor sich gehen! — Bei all dem ist nicht bewußt gefälscht worden, sondern der Weg zu den Neubildungen ging über die Gewißheit: „Das

kann nicht so, das muß anders gewesen sein!" Die Erlebnisse des Geistes ermöglichten überdies, Offenbarungen auch über die Vergangenheit zu geben, Intuitionen für geschichtliche Wahrheit zu halten.

5. Auch von der *Wirksamkeit Jesu* hat man unter dem Einfluß des Wunsches, die Einwände der Juden gegen die Messianität zu widerlegen, immer aufs neue in anderer Weise erzählt. Das *Wunder* wächst, wie in aller Legende, mit der Dauer der Ueberlieferung.

Wenn Mk sagte, daß Jesus 5000 oder 4000 „Mann" gespeist habe, so setzt Mt hinzu „ohne die Frauen und Kinder" Mk 6 44 = Lk 9 14 s. Mt 14 21, und Mk 8 9 s. Mt 15 38. Wenn Mk zweimal sagt: Sie brachten (all) ihre Kranken und er heilte viele 1 32 34 3 10, so dreht es Mt um: Sie brachten viele, und er heilte sie alle 8 16 12 15. Statt eines Dämonischen Mk 5 1—20 = Lk 8 26—39 heilt bei ihm Jesus zwei 8 28—34; statt eines Taubstummen Mk 7 31—37 viele Kranke Mt 15 29 ff.; statt eines Blinden Mk 8 22—26 zwei Mt 9 27—31, und statt des einen Bartimäus Mk 10 46—52 stehen wieder zwei Blinde Mt 20 29—34 = Lk 18 35—43. So weiß auch Lk statt von *einem* Aussätzigen Mk 1 40—45 = Mt 8 1—4 = Lk 5 12—16 von zehn Lk 17 12. Und wenn der Feigenbaum zuerst an einem Tag verflucht und am anderen verdorrt gefunden wird Mk 11 12—14 20, so muß er hernach auf der Stelle verdorren, damit ja kein Zweifel an dem Wunder aufkommen kann Mt 21 18 ff.

Joh hat auch hier wieder die Steigerung zur Vollendung gebracht. Von Heilungen finden sich bei ihm nur die größten; eine Fernheilung 4 46—51, die Heilung eines Blind*geborenen* 9 1—7, die Heilung eines Lahmen, der 38 Jahre krank gewesen ist 5 1—9. Die Auferweckung des Lazarus hebt sich deutlich ab von der viel schlichteren Erzählung von Jairi Töchterlein Mk 5 21—43 und selbst von der bereits gesteigerten vom Jüngling zu Nain in Lk 7 11—17: Vier Tage liegt der Tote im Grabe; „er riecht schon" Joh 11 39, als das Wunder geschieht, bei dem Jesus zwar betet, aber nicht weil er es nötig hätte, sondern um des Volkes willen 11 42. Die Naturwunder: Speisung und Meerwandeln 6 1—21, sind um eins vermehrt, die Verwandlung des Wassers in Wein, und zwar in ungeheurer Fülle 2 1—11. — Wichtiger noch als diese Steigerung der Wunder ist ihre Benutzung für den Beweis. Gewiß hat auch Joh noch einmal Jesu Verweis: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht!" 4 48. Aber immer wieder wird der Glaube auf das Wunder gegründet und zurückgeführt 1 49 f. 2 11 6 14 f. 9 35—38 11 42 usw., wie ja auch die Wunder alle in diesem Buch „geschrieben sind, um Glauben zu wecken" 20 30 f.

Die *Messiasverkündigung* rückt immer weiter nach vorn. Hatte Mt schon einmal vor dem Tage von Cäsarea Philippi Mk 8 27 ff.

den Jüngern das Bekenntnis in den Mund gelegt: „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn!“ 14 33, so steht es bei Joh ganz im Anfang, da die ersten Jünger kommen 1 41 49.

Für die *Geburtsgeschichte* läßt sich aus Joh geradezu wieder die Auseinandersetzung mit den Juden ablesen. Wenn schon Nathanael gegen Jesus einwendet, daß aus Nazareth nichts Gutes komme, um darauf beschieden zu werden: „Komm und sieh!“ 1 46 ff., so halten die Juden später Jesus eine doppelte Messiaslehre entgegen, die das Kommen des Messias aus Nazareth ausschließt: die Lehre von der Verborgenheit und unbekannten Herkunft des Messias und die von seiner Geburt in Bethlehem 7 27 41 f. 52. Joh hat sich damit begnügt, Jesus seine Herkunft von oben und vom Vater in die Wagschale werfen zu lassen 6 42 ff., vgl. noch § 103. Mt und Lk haben ähnlichen Einwendungen gegenüber die Geburt Jesu nach Bethlehem verlegt und zum Wunder gesteigert, jener, indem er diesen Ort der Weissagung zum Wohnort der Eltern macht Mt 2 1 22 f., dieser, indem er das Gebot des Kaisers Augustus selber das Mittel werden läßt, Vater und Mutter des Kindes nach dem Ort der Weissagung zu bringen Lk 1 26 2 1. Der Widerspruch der Evangelisten verrät, daß sie künstlich Zusammenhänge schaffen. Apologetik haben wir auch schon beim Stammbaum Jesu an der Arbeit gesehen (S. 211 f.).

Die *Erfolglosigkeit des Wirkens Jesu*, von Celsus höhnisch hervorgehoben, von Paulus bereits als Rätsel empfunden Röm 9—11, haben auch die Evangelisten auf eine gewollte *Verstockung* durch Gott zurückgeführt Mk 4 11 f. = Lk 8 10 (etwas gemildert, aber durch den Schriftbeweis unterbaut Mt 13 12—15). Joh hat auch diesen Gedanken nicht bloß wiederholt 12 37 ff., sondern gesteigert: Keiner kann zu dem Sohn kommen, den der Vater nicht zieht 6 44 und dem es nicht vom Vater gegeben ist 6 65. Die Juden können ihn nicht verstehen 8 45, sie sind von unten, aus der Welt 8 23 und Satanskinder 8 44, vgl. 10 26. Jesus ist zum Gericht in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden 9 39. Wer an ihm irre wird, war nicht auserwählt 6 64 70, gehörte nicht zu seinen „Schafen“ 10 27 ff. 17 12 18 9. In ähnlichem Gedankengang sind die späteren Verleumdungen, daß die Christen Fleisch und Blut eines Menschen beim *Abendmahl* genössen, von Joh als kapernaitischer Unverstand angedeutet und widerlegt 6 53 63.

Endlich hat Joh die *Sündlosigkeit* Jesu immer wieder festge-

stellt 10 36 f. 14 30 17 19, vor allem in dem starken Wort 8 46: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Freilich dem synoptischen Jesus liegt solch ein Wort fern Mk 10 18 = Lk 18 19.

6. Aus all dem erwächst ein starker Eindruck von der Aeußerlichkeit dieser ganzen Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß der *Gehalt der Worte und des Lebens Jesu* mächtig genug für sich selber redete, hier bedurfte es fast nur der Anordnung und leichten Umrahmung. So hat schon die Spruchquelle den überlieferten Redestoff in Abschnitte geordnet, die gegen Pharisäer und Täufersekte deutlich das Wesen der neuen Botschaft darstellen und verteidigen. So hat dann auch Mt die Sprüche der Bergpredigt unter das Stichwort von der größeren, der Gottesgerechtigkeit gesammelt (S. 81) und ihrem Hauptteil die Einführung vorangestellt: „Glaubt nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen“ Mt 5 17. Es darf aber auch dem 4. Evangelisten nicht vergessen werden, daß seine Apologetik gleichfalls Tieferes als Wunder und dogmatische Sätze kennt. Er hat seinem Jesus das ewige Wort gegeben: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. So jemand will des Willen tun, der wird inne werden von meiner Lehre, ob sie aus Gott sei oder ob ich von mir selber rede“ 7 16 f. Und Joh ist es gewesen, der den Vorwurf, Jesus könne nicht der Messias sein, weil er das Weltgericht nicht gebracht habe, nicht mehr mit der bloßen Verweisung auf die Zukunft beantwortet hat, sondern mit dem Hinweis auf das Gericht, das sich durch sein Erscheinen in der Welt innerlich vollzieht: Der Sohn Gottes ist auch gar nicht gekommen zu richten, sondern zu retten, er, der Heiland der Welt 3 16—21 12 46 ff.

§ 97. Die Polemik gegen das Judentum, besonders im Hebräerbrief und im Johannesevangelium.

Literatur zu Hebr S. 342 und Behm, Lohmeyer S. 13, 0; zu Joh vor § 96.

1. Die Apologetik wird von selbst zur Polemik. Der Uebergang war deutlich in der Verstockungslehre. Am deutlichsten bei Lk, wenn er Jesus seine Predigt nicht in Kapernaum, sondern in seiner Vaterstadt beginnen Lk 4 16—30 (gegen Mk 6 1—6 = Mt 13 53—58) und dabei sagen läßt, daß wie zu Elia und Elisas Zeit das Heil auch diesmal an den Juden vorbeigehen und zu den Heiden, und zwar den Syrern, kommen werde. In Act ist dieselbe polemische

Meinung immer wieder verfochten und schließlich in die klassischen Worte gefaßt: „Euch mußte zuerst das Wort Gottes geredet werden. Da ihr es aber wegstoßt und euch nicht für wert haltet des ewigen Lebens, siehe, so wenden wir uns an die Heiden!“ 13 46. Wie diese erste, so sagt auch die letzte Rede des Paulus 28 28. Ihre volle Ausgestaltung zum prinzipiellen Kampf gegen die jüdische Religion erreicht die Polemik dann im Hebr und Joh.

2. Zwar ist der *Hebräerbrief* gegen judaistische Gnosis geschrieben und behandelt mit Gesetz, Priestertum und Tempeldienst auch innerchristliche Streitpunkte. Aber seine Ausführungen über diese Punkte sind auch gegen das Judentum gerichtet und entreißen ihm mit Entschlossenheit alle seine Heiligtümer, um sie in Symbole der neuen Religion zu wandeln, indem sie alle unter den Gedanken von Weissagung und Erfüllung, von Urbild und Abbild gestellt werden (§ 85, vgl. S. 520). Im einzelnen aber werden sie überdies noch also entwertet:

Das *Gesetz* ist das nur „durch die Engel geredete Wort“ 2 2, nicht zu vergleichen mit dem Wort, das der Herr angefangen hat zu predigen 2 3 f. Es enthält nur Gebote, die sich auf das Fleisch beziehen, und hat nichts mit der Kraft ewigen Lebens zu tun 7 16. Es hat auch niemals die Kraft gehabt, irgend etwas oder irgend jemand wirklich zu weihen, zu heiligen (*τελειοῦν* 7 19 9 9), was der Kult doch wollte! Es ist bloß die „Einführung einer größeren Hoffnung“, durch die wir in Wirklichkeit Gott nahen; also Weissagung auf das Opfer Jesu 10 1 14. Seiner ganzen Art nach konnte es nur Menschen einsetzen als Priester 7 28 und ist abgetan mit diesem menschlichen Priestertum 7 12. Und *Moses*, dessen Gesetz es ist 10 28, muß selber weit zurückstehen hinter dem Sohn Gottes, der für die Ewigkeit geweiht ist 7 28 (vgl. 2 10 5 6) durch das Wort des Schwures, das Gott über ihn gesprochen hat 6 13—20. Moses ist nur der treue Diener im Hause Gottes; „der Apostel und Hohepriester *unseres* Bekenntnisses“ aber ist der Sohn Gottes selber 3 2—5.

Wie das Gesetz im ganzen abgetan und erfüllt ist in Höherem, so das *Priestertum*. Aus einer Verteidigung der Menschlichkeit Jesu 4 14—16 entwickelt der Brief langsam den Nachweis, daß Jesu Hohepriestertum allein ein wahres und ewiges Priestertum ist und alles jüdische Priestertum nur der Schatten, den seine Größe in die Geschichte vorauswarf 5—7. Er ist wie Aaron von Gott zu diesem Amt gerufen worden 5 5 f., hat sich als Hoherpriester bewährt in

den Tagen seines Fleisches, indem er Gebete und Fürbitten darbrachte und erhört ward von der göttlichen Majestät 5 7 f. Weil er so für alle, die ihm gehorchen, die Ursache ihrer ewigen Rettung geworden ist, hat ihn Gott angeredet als Hohenpriester nach der Ordnung des Melchizedek, gleichsam ernannt zum Melchizedek selber 5 9 f. 6 20 (was dazwischen liegt, ist Abschweifung 5 11 bis 6 20 und Rückleitung zu Melchizedek 6 13—19). Ja der wirkliche Melchizedek war eigentlich nur das im Gesetz (Gen 14) angedeutete Schattenbild des Gottessohnes, darum wie dieser benannt: „König der Gerechtigkeit (מַלְכִּי־צֶדֶק *βασιλεὺς δικαιοσύνης* und König des Friedens" (nämlich „von Salem" שָׁלוֹם = *Σαλεμ* Gen 14 18 ff.) 7 1—3. Auch darin gleicht er dem ewigen Sohne Gottes, daß er keinen Vater und keine Mutter hat, keinen Anfang seines Lebens und kein Ende (es wird nämlich nichts von seiner Geburt und seinem Tod erzählt!), — das Ganze ein Meisterstück der wunderlichen Bibelauslegung jener Tage! Was nun im AT mit diesem Abbild und Vorbild des Christus geschieht, das ist alles Hinweis auf das ewige Verhältnis zwischen dem Hohenpriester der neuen Religion und dem Priestertum der alten.

1. Melchizedek (Jesus) ist größer als Abraham; hat er doch von Abraham den Zehnten empfangen und in ihm zugleich von den Leviten, denn Levi war damals noch „in der Lende" seines Vaters Abraham. Er hat überdies den Abraham gesegnet; „ohne Widerrede aber wird das Geringere von dem Größeren gesegnet" V. 4—10. 2. Das levitische Priestertum kann ferner nicht die wirkliche *τελείωσις* mit sich führen, sonst hätte Gott nicht ein anderes — aus Juda! — „nach der Ordnung Melchizedeks" im 110. Psalm zu verheißen brauchen 11—14 18 f. 3. Melchizedek-Jesus ist Priester gemäß der Kraft ewigen Lebens, die anderen sind es nur kraft des fleischlichen Gebotes des Gesetzes 15—17. 4. Melchizedek-Jesus ist Priester durch einen Eidschwur Gottes, die anderen sind es ohne solchen 20—22 6 13—20. 5. Die vielen jüdischen Priester waren nötig, weil jeder einzelne starb; hier ist nur einer nötig, weil er in Ewigkeit bleibt, wie er unzerstörbares Leben in sich trägt 23—25. 6. Endlich haben jene Priester nötig, täglich für die eigenen Sünden Opfer darzubringen; hier hat ein Sündloser ein für allemal das Opfer, und zwar das Opfer seines eigenen Leibes dargebracht 26—28. (Ueber Melchizedek s. noch S. 553.)

Die Ueberlegenheit der neuen Religion zeigt sich ferner in dem *Heiligtum*, das sie besitzt, nämlich ein himmlisches, zu dem nur der Auferstandene gelangen konnte 9 11 24, während die alte Stiftshütte, in der die Priester dienten, ein bloß irdisches Haus war 9 1. Menschenhände hatten es gemacht nach dem himmlischen Urbild, das Gott dem Moses auf dem Sinai gezeigt hatte. Unvollkommen war es, wie alles Irdische und Menschliche, und es offenbarte selbst

noch seine Unzulänglichkeit: die Priester durften nur ins Heilige gehen, das Allerheiligste betrat allein der Hohepriester, und auch er nur, nachdem er sich entsühnt hatte; ein Hinweis darauf, daß der wahre Weg ins Heiligtum nicht offen war, solange der „erste Tempel" noch Bestand hatte 9 6—10. Jetzt darf jeder in den Himmel eingehen, nachdem es Christus ein für allemalgetan hat 9 11—14.

Und was für ein Unterschied erst besteht im *Opfer!* Dort Gaben und Opfer, die doch den, der Gottesdienst übte, nicht im Gewissen heiligten (τελειῶσαι), sondern höchstens das Fleisch von kultischen Verfehlungen reinigten 9 9 f.: Blut von Böcken und Stieren und die Asche der roten Kuh! Hier aber das Blut des Christus, der sich selbst in sündloser Reinheit Gott darbrachte, ein Blut, das auch die Gewissen rein macht von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott 9 13 f. Das Himmelsheiligtum bedurfte auch eines solch gewaltigen Opfers und solchen Blutes zu seiner Einweihung, wie einst das irdische Heiligtum des Tierblutes 9 24 18—24. Die jüdischen Opfer mußten auch deshalb immer wiederholt werden, weil das Volk sein Sündenbewußtsein behielt; denn in Wahrheit kann das Blut von Stieren und Böcken unmöglich Sünde wegnehmen 10 14, vgl. 10 1—4 11—13 9 26—28.

Auch der Bund Gottes mit dem Volk Israel ist durch den *neuen Bund*, den Christus selbst mit seinem Blute eingeweiht hat, überboten und beseitigt. Wenn nämlich der erste Bund untadelig gewesen wäre, dann hätte Gott den Jeremia nicht von einem zweiten weissagen lassen 8 6—13; so hat der Prophet den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet und altert, ist auch im Verschwinden! Und Jesu Tod war nötig, weil ohne den Tod eine διαθήκη (= Bund und = Testament) nicht in Kraft treten kann 9 15—24 und weil endlich die Menschen von den Sünden losgekauft werden sollten, die unter dem ersten Bund begangen und durch alle Opfer nicht gesühnt waren. Im Christentum hat man wirklich die Güter, die von Jeremias 31 31 verheißen sind 10 15 ff., man ist „erlöst und gereinigt, geweiht und vollendet"; also ist der verheißene neue Bund da, die bessere 7 22, die ewige Gottesordnung 13 20.

Daneben stehen andere, weniger ausgeführte, aber nicht weniger bedeutsame Worte vom wahren *Gottesdienst* der Christen, dem Lobopfer ihrer Lippen und dem Wohltun und Mitteilen 13 15 f., vom wahren *Altar*, von dem die nicht die Vollmacht haben zu essen, die der Stiftshütte dienen 13 10 (es ist wohl an den Abendmahlstisch gedacht) und von der wahren, ewigen *Sabbatruhe*. Die

Juden sind ihrer verlustig gegangen durch einen Eidschwur Gottes gegen sein störriges Volk 3 7—4 11. Es ist also „noch eine Ruhe vorhanden"— aber für die Gläubigen 4 3, das wahre Volk Gottes 4 9.

3. Im *Johannesevangelium* werden andere Gedankengänge angeschlagen. Es ist eine einzige große Anklage gegen „*die Juden*". Sie begreifen den Sohn Gottes nicht, wie sie ja auch das christliche Erlebnis der Wiedergeburt nicht verstehen; das können nicht einmal die Lehrer in Israel 3 10 ff. Weil sie den Sohn nicht kennen, kennen sie auch den Vater nicht 15 21—24 7 28 8 19, obwohl sie meinen, er sei *ihr* Gott. Sie haben ihn auch in der Vergangenheit nicht gehabt; aber in Wahrheit hat ihn niemand je gesehen 1 18, auch Moses nicht 9 29. Und Gottes Liebe haben sie ganz und gar nicht. Ihr Wesen ist vielmehr der Haß. Sie hassen den Sohn und darum auch den Vater 15 22—26, sie hassen das Licht 3 20; nur die Welt hassen sie nicht, sondern im Haß sind sie mit der Welt ganz einig 7 1—7 15 19 23 8 23. Solche Aussagen erklären sich aus der Zeit der Verfolgungen, in denen so oft die Juden die Anstifter waren. So sind sie auch schon Jesu beständige Verfolger und Verleumder. Sie sagen, er sei — wegen seiner Abstammung aus Galiläa — ein Samariter, ein Halbblut 8 48, verrückt 7 20 8 48 52, nicht von Gott, weil er das Gesetz nicht halte 9 16, und überhaupt ein Sünder 9 24. Aber Jesus zeigt ihnen, daß sie erst recht das Gesetz nicht halten: Moses hat den Mord verboten, sie aber wollen ihn ermorden! 7 19. Auch Abrahams *τέκνα* sind sie deshalb nicht, nur *σπέρμα* 8 37, denn „solches hat Abraham nicht getan!" 8 39 f. Kinder des Teufels sind sie, der die Wahrheit nie hören wollte und ein Menschenmörder war von Anfang an 8 44. Mit demselben Haß wie den Herrn verfolgen sie die Gläubigen 12 42 16 1 ff., vor allem den Blindgeborenen, der ein so schönes Zeugnis für Jesus ablegt 9 22 34. Furcht vor ihnen hindert darum auch viele aus dem Volk und besonders von den Führern des Volkes, sich zu Jesus zu bekennen 7 13 9 22 12 42; 3 2 19 38; 20 19. Ein neuer Grund der Apologetik für die geringe Zahl der Gläubigen aus den Juden! Diese ihre Sünde, deren Knechte sie sind 8 33 ff., wird ihnen behalten werden 8 21—24 16 8 f. Sie werden darin sterben. Und gerade die Pharisäer haben keine Entschuldigung; denn sie müßten den Willen Gottes und ihren Moses besser kennen. Wenn sie „blind" wären — aber sie sind es nicht! So läßt Joh 9 41 15 22—24 seinen Jesus sprechen im Gegensatz zu Mt 15 14 = Lk 6 39 Mt 23 16 17 19 24 26.

Schärfer ist nie über das Judentum als Ganzes geurteilt worden.

Scharf steht aber Joh auch gegen die Heiligtümer, auf die sich diese Religion gründet. Dem *Gesetz* steht Jesus ganz fremd gegenüber; er verfehlt nie, es „*euer*" Gesetz zu nennen 8 17 10 34, wie es Pilatus tut 18 31, während Nikodemus „unser Gesetz" 7 51 und die Juden „das Gesetz" u. ä. sagen 12 34 19 7! Noch ablehnender klingt *ὁ νόμος αὐτῶν* im Munde Jesu 15 25, vgl. noch 7 19 23 1 46. Das Evangelium meint wirklich, was es im Prolog sagt: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesus Christus geworden" 1 17. Die Christen sind darüber hinaus. Es ist für sie ein Fremdes, wenn es auch Zeuge für Christus ist, ja gerade, weil es etwas Fremdes ist, als Zeuge wertvoll bleibt 5 39—47. Der *Sabbat* ist ein Mißverständnis des Wesens Gottes 5 17, und die Juden brechen ihn selber 7 23 (S. 183 ff.). Die *Beschneidung* ist die Gesundmachung eines Gliedes 7 23 f., nichts heiliges! Der *Tempel* ist nicht besser als Garizim 4 20 f.; das feindseligste Wort, das über den jüdischen Kultus im ganzen NT steht.

Sehr bedeutsam heben sich von den „Juden" die *Samariter* ab, die sich in Scharen zu Jesus bekehren 4 40 ff. (nicht erst, wie in der Geschichte, nach seinem Tod Act 8), und die *Griechen*, die in der Entscheidungsstunde, der letzten, da er in der Welt steht, zu ihm kommen in einer großen Szene, die mit allen Mitteln auch der Polemik gegen die Verstockung der Juden ausgestaltet ist 12 20—50, vgl. bes. 12 31 38—40. „Das Heil kommt freilich von den Juden", besser: die Rettung *ἡ σωτηρία* aus der Mitte der Juden (*ἐκ*); aber das heißt nur, daß der Heiland aus ihm stammt 4 22.

4. So hoch Joh auch in der Kirche gestellt worden ist, seine schroffe Haltung gegenüber dem Judentum ist doch nicht durchgedrungen; sie streifte zu nahe an das Gnostische heran. Stärker hat die mildere Stellung des Hebr gewirkt. Durch ihn war nicht bloß das Buch, sondern auch eine jahrhundertelange Geschichte christlich gemacht und der neuen Religion als Vorstufe gerettet. Daneben hat sich das AT auch als sittliches Musterbuch der Kirche so wertvoll erwiesen, daß sie nicht von ihm lassen wollte, obwohl es in dieser Beziehung schon damals schwere Sorgen machte und auch eine Gefahr für die Reinheit der jungen Religion war und blieb.

§ 98. Die Polemik gegen den Täufer.

WBaldensperger, Der Prolog des 4. Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck 1898. — JBornemann, Die Taufe Christi durch Johannes 1896. — MDibelius, Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer 1911. — CABernoulli, Johannes der Täufer und die Urgemeinde: (Die Kultur des EvangeliumsI) 1918. — Zur Mandäerfrage vgl. die Literatur S. 25 und § 114.

1. Durch die Evangelien und die Apg zieht sich bei aller Ehrerbietung ein entschlossener Kampf gegen den Täufer Johannes. Schon Mk 1 8 hatte den entscheidenden Schritt getan, die in der Spruchquelle noch erhaltene Predigt des Täufers von einer Feuertaufe des Messias, die das Weltgericht bedeutete, in die Verheißung der christlichen Taufe mit dem heiligen Geist umzuwandeln, worin ihm dann (mit Erhaltung des Wortlautes der Spruchquelle) Mt 3 11 und Lk 3 16 gefolgt sind. So ist aus der Gegenüberstellung von Wasser und Feuer die von Wasser und Geist geworden und aus dem Täufer ein Zeuge für Jesus. Auch die Spruchquelle hat eine ähnliche Aenderung: Zu dem unanfechtbaren Wort Jesu „Wahrlich, ich sage euch, nicht ist aufgetreten unter den Weibessöhnen ein größerer als Johannes!“ macht sie den schiefen, einschränkenden Zusatz: „Aber der Kleinste im Reich Gottes ist größer als er“ Mt 11 11 = Lk 7 28. Große Schwierigkeiten machte ferner, daß Jesus von Johannes getauft worden war. Um diesen Vorgang zu entwerten, hat Mt den Täufer ausdrücklich dem zur Taufe kommenden Jesus sich unterordnen und bekennen lassen, daß er eigentlich nötig habe, von Jesus getauft zu werden; überdies versucht Mt noch eine sachliche Rechtfertigung mit dem dunklen Wort von der „Erfüllung jeder Gerechtigkeit“ 3 14 ff. Lk hat in derselben Absicht die Taufe Jesu in den Nebensatz verlegt, in dem er mitteilt, daß das „ganze Volk“ von Johannes getauft worden sei 3 21. Und das Ebion-Ev hat all diese Züge zusammengefügt, um Jesus nur ja dem Täufer überzuordnen. Lk hat weiter durch einen Zusatz 3 15 unterstrichen, daß der Täufer *nicht* den Messiasanspruch erhoben hat. In der Apg hat er dann jede Gelegenheit benutzt, um den Täufer gegen Jesus zurückzustellen, indem er seiner Taufe mit bloßem Wasser das christliche Getauftwerden mit dem Geist 1 5 11 16 entgegensetzt oder indem er den Täufer als einen bloßen Vorläufer bezeichnet 13 23 f. Er hat auch zwei Erzählungen überliefert, in denen Christen, die nur von der

Taufe des Johannes wissen, nachträglich durch die Geistestaufe erst zu vollen Christen gemacht werden 18 25 19 3 f. Jene Heranziehung des Täufers in den Reden der Apostel ist ganz gesucht und entspricht nicht den Bedürfnissen der Redenden und ihrer Hörer, sondern des Schriftstellers und seiner Leser.

2. Auch hier hat der 4. Evangelist die deutlichste Sprache. So wichtig ist ihm die Polemik gegen den Täufer, daß er den gewaltigen Gang der Worte des Prologes zweimal unterbricht, um zu versichern, daß „Johannes nicht das Licht war", sondern bloß ein Mensch, gekommen, um zu zeugen von dem Lichte 1 6—8, zu zeugen, daß der, der nach ihm gekommen, nicht nur vor ihm gewesen, sondern überhaupt ihm gegenüber der „Erste" ist 1 15, das heißt, daß in Jesus der Logos war, der „im Anfang bei Gott" war 1 1, vgl. 1 30. Von der Taufe ist dann in Worten gesprochen, die nicht erkennen lassen, daß Jesus von Johannes getauft worden ist; nur das Herabkommen des Geistes auf Jesus „bezeugt" der Täufer, und daß Gott ihm eben dieses Wunder als Zeugnis für den Gottessohn angegeben habe 1 32 ff. So verweist er denn auch seine Jünger auf Jesus und schickt sie zu ihm 1 35 ff. Ja er versichert und „bezeugt" ausdrücklich, daß er nicht der Christus ist 1 20 3 28, nicht der erwartete große Prophet 1 21, nicht einmal Elias 1 21, sondern bloß die Stimme eines Rufenden in der Wüste 1 23 (so sagt er selbst! anders Mk 1 2). Er ist vor Jesus hergesandt 3 28; damit dieser Israel angekündigt würde, hat er getauft 1 31. Er ist der Freund des Bräutigams 3 29 und nicht dieser selbst; er stammt ja auch von der Erde 3 31 1 6, nicht wie der Logos aus Gott 1 1 f. Von Jesus aber „bezeugt" der Täufer fast die ganze Christologie des Evangeliums, nicht bloß die Präexistenz, sondern auch die Gottessohnschaft 1 34, daß Jesus von oben kommt, aus dem Himmel 3 31, daß er die Worte Gottes spricht 3 34, daß er redet, was er bei Gott gehört und gesehen hat 3 32, daß der Vater ihm alles gegeben hat 3 35, und daß er es ist, der die Braut hat 3 29. Er wird taufen mit heiligem Geist 1 33 und als Lamm Gottes die Sünde der Welt tragen 1 29 36; er muß wachsen, der Täufer selbst aber abnehmen 3 30 — auch die größere Anziehungskraft des Christentums und den heiligen Geist in der Kirche bezeugt also der Täufer, ebenso wie den Opfertod Jesu, bestätigt also alle drei Zeugen, von denen er selbst nur einen hatte: Wasser, Blut und Geist 1 Joh 5 6 ff., Endlich sagt er, daß nur, wer an den Sohn glaubt, das ewige Leben hat, wer ihm nicht folgt, das Leben nicht sehen wird

3 36. Das alles im Munde des Täufers heißt: den Stifter einer anderen Gemeinde für die eigene in Anspruch nehmen.

3. Denn das ist sehr wahrscheinlich, daß nicht um der Juden willen diese völlige Neugestaltung der Erzählung vorgenommen worden ist, sondern um solcher Leute willen, die in Johannes mehr sahen als einen bloßen Propheten oder gar als einen bloßen Vorläufer des christlichen Heilandes. Auch die Geburtsgeschichte des Täufers bei Lk macht nicht den Eindruck, als sei sie von Anfang an um Jesu willen erzählt worden; der Satz 1 17 schließt zwischen dem Täufer und dem Kommen „des Herrn", der hier Gott ist, eine Messiasgestalt deutlich aus. Es gab also eine Gemeinde, die von Johannes glaubte, daß nach ihm keiner mehr kommen solle vor dem jüngsten Tage. Getauft haben wird sie wie ihr Meister, daher die Betonung des Geistes bei der christlichen Taufe und wohl auch Joh 13 ihrer Allgenugsamkeit gegenüber häufigeren Waschungen. Wenn das Bild, das die Pseudoklementinen von der Täufersekte entwerfen Hom. II 23 f., gewiß auch schon überarbeitet und spät ist: daß sie auch hier, wie in der Erzählung von Simon Magus, einen geschichtlichen Bestand andeuten, ist nach allem sicher, wie es auch wahrscheinlich ist, daß in der Täuferreligion der *Mandäer*, die Johannes eine hohe Stellung zuweisen und ihr Taufwasser, den Euphrat, noch immer den Jordan nennen, eine freilich späte und durch fremde Elemente umgebildete Fortsetzung der Johannesgemeinschaft vorliegt.

Vierter Abschnitt.

Die Entwicklung der Christologie.

Vgl. die Dogmengeschichten und die Literaturangaben S. 11, d und 12, m, besonders Gunkel, Clemen und Bousset. FKattenbusch, Das apostolische Symbol, 2 Bde, 1894, 1900, II S. 541—616.

§ 99. Die Würdenamen und Christusbilder.

Herr: Wendland (s. S. 14) S. 123 ff. 149 ff. (dort Literatur); ABauer (s. S. 14) S. 74—92; Bousset S. 220 ff.; — *Heiland:* S. 28 f., bes. HLietzmann; Bousset S. 220; ELohmeyer, Christuskult und Kaiserkult 1919. — *ἀρχηγός*: ERohde, Psyche, I S. 169, 172, II S. 348; Böhlig (s. S. 188) S. 57 f.; Bousset S. 243, 284. — *Menschensohn:* Literatur vor § 35 und FBoll, Aus der Offenbarung Joh 1914, S. 50 ff. — *Lamm:* Spitta, vor § 117. Dazu Boll S. 44 ff. — *Hoherpriester:* Lueken s. S. 12, g, Literatur vor § 72. — *Hirt:*

AHarnack, Zur Abercius-Inschrift TU XII, 4 1895. — ThZahn, Art. Abercius RE. — *Gott:* Bousset S. 246 ff. — *Knecht:* AvHarnack, Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche, SBBA 1926. — Zu allen in Apk vorkommenden Bildern vgl. jetzt Lohmeyers Kommentar.

1. Sowohl die Kämpfe um das Wesen und die Bedeutung der neuen Religion wie die Auseinandersetzung mit dem Staat, dem Heidentum und dem Judentum haben uns immer wieder auf die Christologie hingeführt. Ihre Entwicklung ist zum Teil Grundlage, zum Teil Folge dieser Kämpfe gewesen. Man hat diese Entwicklung oft als eine langsam zunehmende Vergöttlichung Jesu aufgefaßt. Das ist doch nur sehr teilweise richtig. Denn in den hellenistischen Kreisen der Urgemeinde und bei Paulus ist eigentlich das Letzte bereits erreicht, wenn auch das Wort „Gott" unter den Namen Jesu noch fehlt. Indem man ihn im Sakrament zu erleben glaubt, indem er der Herr genannt und die Weltschöpfung durch ihn vermittelt gedacht wird, ist das Höchste ihm zugeschrieben, was man vor Nicäa überhaupt von ihm ausgesagt hat. Daneben bleibt auch das Aelteste und Schlichte bestehen.

2. Nie hat man in der Christenheit aufgehört, Jesus einfach mit seinem menschlichen Namen *Jesus* zu nennen und gewiß meist, ohne ihn nach der Volksetymologie des Mt (1 21) als eine Uebersetzung von Heiland mißzuverstehen. Auch was der *Christus* bedeutete, war in der nachapostolischen Zeit noch nicht vergessen, obgleich das Wort seit Paulus häufig mit dem Namen Jesus zu einer Art von Doppelnamen verschmolzen ist. Besonders die Apg weiß noch, daß in dem Wort der Königsanspruch liegt und daß es ein Bekenntnis enthält 2 36 9 22; 17 3 26 23 3 18 u. ö.

Der volle Ausdruck „der Gesalbte des Herrn" steht noch Apk 11 15 12 10 und in der Anführung von Ps 2 2 in Act 4 26. Er stand wohl auch in der hebräischen (?) Vorlage von Lk 2 11, wo sich jetzt *Χριστὸς κύριος*, d. i. wie in Ps Sal 12 36 eine falsche Uebersetzung von מְשִׁיחַ יהוה *Χριστὸς κυρίου*, findet. Doch beginnen schon im NT die Wortspiele mit *Χρηστός* 1 Petr 2 3 (Ps 34 9). Immerhin hat selbst noch Johannes die hebräische Form „Mes(s)ias" als altertümliche Einzelheit überliefert 1 41 4 25 und seinen Lesern übersetzt.

Je länger je mehr hat man aber den politischen Klang, der in dem Worte lag — seine eigentliche Bedeutung und die wirkliche Uebersetzung von הַמָּשִׁיחַ ist ja doch *ὁ βασιλεύς* — als gefährlich und mißverständlich empfunden. Die Uebersetzung mit *König* wird für das Rätselwort *ὁ Χριστός* fast nur gegeben, um sie sofort durch die Betonung der ganz unpolitischen Art dieses Königtums

unschädlich zu machen Lk 23 2 3 37 19 38 Joh 18 33—39 (§95). Ein König der Gerechtigkeit und ein König des Friedens ist er, wie Melchizedek Hebr 7 1—3. Will man aber verstehen, was das Königtum (*ἡ βασιλεία*) Jesu, von dem viel öfter gesprochen wird (Eph 5 5 Hebr 1 8 Kol 1 13 2 Tim 4 1 18 2 Petr 1 11 2 Clem 12 2) und das jetzt meist an die Stelle der Gottesherrschaft tritt (vgl. noch S. 46), bedeuten konnte und im Kampf mit dem Staat bedeuten mußte, so muß man Apk hören. Da trägt der Messias auf dem weißen Roß den uralten Herrschernamen, den schon die babylonischen Könige und ihre Götter führten „König der Könige und Herr der Herren" 19 16 17 14, und seine Herrschaft bedeutet den Sturz des Römerreiches 19 19 17 14. Siegeslieder singen: „Die Herrschaft über die Welt ward unseres Herrn und seines Gesalbten, und er wird herrschen in die Ewigkeit der Ewigkeiten 11 15 12 10.

3. Den umfassendsten und mannigfaltigsten Gebrauch hat man auch neben und nach Paulus (S. 313, 319) von dem Namen der *Herr κύριος* gemacht. — Am schlichtesten steht er in den Evangelien, einfach als Anrede für den Lehrer; Lk und seine Sonderstücke verwenden es so auch öfters in der Erzählung (S. 197). — Der Herr kann weiter nach dem uralten religiösen Bild von Herr und Sklave verstanden werden, bes. Kol 4 1 Eph 6 9. — Dann hat irgendwie der häufige Gebrauch des Namens für den Gott des ATs auf die Vorstellung von dem Herrn Jesus eingewirkt. Dabei wird hier und da die Absicht, Gott nicht als sichtbar vorzustellen, der wir schon bei Paulus 1 Kor 10 4 begegnet sind und die bei Philo und im Judentum, wie auch bereits im AT in der Gestalt des Engels Jahwes ihre Vorgeschichte hat, hereingespielt haben. Aufs Ganze gesehen entspringt aber die Vermischung des atlichen „Herrn" mit dem erhöhten Jesus mehr einer Nachlässigkeit des Ausdrucks als einer klar bewußten theologischen Denkweise.

So läßt sich im Hebr und im 1 Petr der Name „Herr" noch ganz gut auf Gott und Jesus verteilen (Hebr z. B. 7 14 2 3 Jesus, 1 10 auf Jesus übertragen, 8 2 Gott, 12 14 Jesus; 1 Petr 1 25 Gott, 2 3 Jesus trotz dem atlichen Wort, 2 13 Jesus, 3 12 zweimal Gott). In der Apk ist nur 11 8 Jesus der Herr, sonst überall Gott; ja hier heißt sogar Gott „unser Herr" 11 15. Ganz undeutlich im Gebrauch des Herrennamens sind aber Jak, Barn und Herm; hier weiß man oft nicht, ob der Name auf Gott oder auf Jesus zu beziehen ist. Im 1 Joh liegt dieselbe Erscheinung ohne das Wort Herr vor; auch hier weiß man oft nicht, wer der „Er" ist, von dem gesprochen wird. Das ist nicht „Modalismus", erst recht nicht Trinitätslehre, sondern einfach nachlässige Sprache.

Ein vierter Gebrauch des Herrennamens versteht ihn als polemische Antwort auf den Kyriostitel des Kaisers; der „Herr" ist dann oft mit dem Heilandsnamen verbunden; so besonders in den Past und in 2 Petr. — Die fünfte Art der Verwendung des Herrennamens nach dem Sprachgebrauch der Mysterienkulte für den Mittler der Sakramente und der Mystik bleibt natürlich auch in unserer Zeit, wenn sie auch weniger stark und häufig ist als die anderen.

4. Der *Heilands*name σωτήρ hat seine Stelle in der deuteropaulinischen Literatur, am deutlichsten in den Pastoralbriefen. Hier findet man geradezu klassische Aussagen, in denen die großen Worte dieses Glaubens (vgl. S. 29 ff.) mit vollem Klang nebeneinander stehen. Die Gnade Gottes ist „geoffenbart durch die Erscheinung (ἐπιφάνεια 1 Tim 6 14 2 Tim 4 1 8) unseres Heilandes Jesu Christi, der den Tod zunichte gemacht (καταργήσαντος) und Leben und Unverweslichkeit hat aufleuchten lassen" (φωτίσαντος) 2 Tim 1 10. „Wir erwarten die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi, der sich selbst für uns gegeben hat, um uns loszukaufen" Tit 2 13. Mit den letzten Worten freilich leitet die Heilandstheologie in andere Gedankengänge ein, ebenso Tit 3 6. In der Adresse Tit 1 4 ist die Anwünschung von „Gnade und Frieden" mit dem Heiland verknüpft. — Der 2 Petr hat die bedeutsame, wirkungsvolle Formel von der Erkenntnis des Herrn und Heilands 2 18, Gnade und Erkenntnis 2 20 3 18, „Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes" 1 1, „das ewige Königreich unseres Herrn und Heilandes" 1 11 und „das Gebot des Herrn und Heilandes" 3 2. Die Verwendung des Titels ist also ganz allgemein, nicht nur im Zusammenhang mit der besonderen Tat des Heilands, seiner „rettenden Gnade". — Stark alttestamentlich ist die Heilandstheologie bei Lk gefärbt (der Name Lk 2 11 Act 5 31 13 23, für Gott Lk 1 47). Schon die Epiphanie Lk 1 79 ist mit den Worten von Jes 9 1 gemalt, der Heiland ist gleichgesetzt „Christus, dem Herrn" (s. o.), und dreimal steht σωτήριον (wie öfters in den LXX) 2 30 3 6 und Act 28 28. Der Einfluß seiner Quellen auf den Sprachgebrauch des Lk ist auch hierin deutlich zu belegen. — Joh dagegen hat an den beiden Stellen, in denen der Heiland bei ihm vorkommt, gerade den Heiland „der Welt" absichtlich und einzigartig betont 4 42 (den Samaritanern in den Mund gelegt!) 1 Joh 4 14. Formelhaft ist der Gebrauch bei Ignatius (Eph 1 1 Magn intr Phil 9 2 Smyrn 4 1) und Polykarp (intr).

5. Einen neuen Namen, den des *ἀρχηγός*, bieten in Verbindung mit dem Heilandsnamen Act 5 31 und 2 Clem 20 5; das ist auch sachlich berechtigt, denn *ἀρχηγός*, *ἀρχηγέτης* ראש heißt der Ahnherr eines Geschlechts, der Heros, mit dem eine neue Lebensreihe beginnt. Für die Christen ist ihr Heiland freilich ein Anfänger in höherem Sinn: *τῆς ζωῆς* Act 3 15, *τῆς σωτηρίας* Hebr 2 10, *τῆς πίστεως* 12 2, *τῆς ἀφθαρσίας* 2 Clem 20 5.

6. Der Name *Menschensohn* ist schon bald nicht mehr verstanden worden; selbst Mt behandelt ihn einmal als Rätselwort 16 13 (vgl. Mk 8 27 S. 176), während Joh seinen Sinn noch gut kennt. Sonst hat man ihn auf die menschliche Natur Jesu gedeutet und meistens zum Gottessohn in Gegensatz gestellt Hebr 2 6 Ignatius Eph 20 2 Barn 12 10 (vgl. S. 177). In der Apk allein hat er seine Stelle behauptet. Als Weltrichter mit einer goldenen Krone und der Sichel in der Hand erscheint 14 14 ff., auf einer weißen Wolke thronend, „Einer wie ein Menschensohn", der im heutigen Zusammenhang nicht „der Menschensohn" sein kann, aber einst sicher die entscheidende Erscheinung des Weltrichters gewesen ist. Viel farbiger noch ist das Bild in der ersten Vision 1 9—20. Hier ist der Menschensohn aus Dan 7 verschmolzen mit der Erzengelfigur aus Dan 10, und mancherlei neue Züge, die ihn als den *himmlischen Schatzhüter* zeichnen, mischen sich ein. Er hat — als Herr des Himmels und des Schicksals — die 7 Sterne in seiner Hand, ursprünglich die 7 Planeten 1 16, jetzt die Geister Gottes 3 1 1 20. Er gibt zu essen vom Baum des Lebens 2 7. Er verleiht den Kranz des Lebens 2 10, das verborgene Manna, die Engelspeise, und den weißen Stein, auf dem ein neuer Name geschrieben steht 2 17, die Herrschaft und den Morgenstern 2 27 f., die weißen Himmelsgewänder der Seligen, die er ins Buch einschreibt und für die er Zeugnis ablegt vor Gottes Thron 3 5. Er hat den Schlüssel Davids (nicht „der Stadt Davids"!) 3 7. Er macht den Getreuen zu einer Säule im Himmelsheiligtum, auf der drei heilige Namen stehen, der Name Gottes, der Name der heiligen Stadt und der „neue" Name Jesu 3 12, der auch auf dem weißen Stein steht 2 17. Sein Name ist der umgewandelte Gottesname: der da ist, war und kommen wird 1 4 8 und „der Amen, der treue und wahre Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes" 3 14. In dieser Gestalt des Menschensohnes und himmlischen Schatzhüters ist vielerlei Mythologie ineinander geflossen. Eine Göttergestalt mit den Himmelsschlüsseln, der *Αἰών*, ist aus dem Mithraskult bekannt; das

Manna und die Paradiesaussagen stammen aus der jüdischen Sage; aber warum David mit dem Schlüssel wie Did 9 2 mit dem Weinstock zusammensteht — ob als großer Zauberer wie Salomo? — wissen wir nicht. Der weiße Stein mit dem neuen Namen ist uns erst recht ein Rätsel. Klar ist nur, wie seltsam schon in dieser Zeit die Gestalt Jesu im Glauben seiner Gemeinde übermalt worden ist.

7. Der Name *Sohn Gottes* hat im Hebr (§ 102), Joh (S. 167, § 103) und Barn an Bedeutung gewonnen und viel tiefere religiöse Gedanken auf sich gezogen als in der ältesten Christenheit. Dagegen sind Eph 4 13 Apk 2 18 ganz formelhaft. Man verstand im Griechentum das Wort von der göttlichen Natur des Christus: „Sohn des Menschen und Sohn Gottes" Ignatius Eph 20 2. Der Liebesgedanke, den Paulus in dem Sohnesnamen fand, ist nur einmal, bei seinem treuesten Schüler, bewahrt geblieben Kol 1 13.

8. Noch immer bleibt der Gebrauch des Wortes *Gott* für Jesus ein ganz seltener. Er ist zunächst rein religiös: „Mein Herr und mein Gott!" Joh 20 28. So spricht auch Ignatius Röm 6 3, oder er sagt: „Unser Gott Jesus Christus" Röm 3 3, vgl. Eph 15 3 18 2 Polyk 8 3 Trall 7 1. Daß noch von anderer Seite her die Gottheit des Christus sich als Folgerung frommen Glaubens leicht einstellen konnte, zeigt der berühmte Anfangssatz des 2 Clem: „Wir müssen von Christus denken wie von Gott, als von dem Richter der Lebendigen und der Toten." Doch stehen neben diesen Aussagen der Frömmigkeit auch metaphysische. Im Kampf gegen die gnostische Engelanbetung betont Hebr nicht nur die Gottebenbildlichkeit, sondern die Gottheit Christi 1 3 8, sagt Joh: „Der Logos war Gott, göttlicher Natur" 1 1 und spricht Ignatius von dem im Fleisch gekommenen Gott Eph 7 2 oder vom Blut Gottes Eph 1 1.

9. Neben diesen bedeutsamsten Würdenamen für Jesus steht eine Reihe seltener gebrauchter, die meist nicht Namen, sondern nur Bilder sind. Auf das AT zurückzuführen ist der Name *Knecht Gottes*, *ὁ παῖς τοῦ θεοῦ*, der seine Stelle ganz in der Andachtsprache, vor allem im Gebet hat. Er wird als feierlich und altertümlich empfunden Act 4 27 30 3 13 26 (beides liturgische Stellen: Anfang und Ende der Rede) 1 Clem 59 2—4 Did 9 2 f. 10 2 f. Barn 6 1 — Jes 50 8 f. Barn 9 2 Zusatz zu Ps 33 13 Exod 15 26). — Der *Löwe aus Juda* ist eine Besonderheit der Apk (5 5 nach Gen 49 9 f.); ebenso die *Wurzel Davids* nach Jes 11 10, ein Wort, das unmittelbar neben dem Löwen 5 5 steht und noch einmal 22 16 (zuerst Röm

15 12 auf Jesus gedeutet) verwandt wird. — Wie der Knecht Gottes schon Jes 53 7 mit einem *Lamm* verglichen ist, das zur Schlachtbank geführt wird, so heißt auch Act 8 32 der für die Sünden der Menschen sterbende Jesus *πρόβατον*, Joh 1 29 36 das Lamm (*ὁ ἀμνός*), welches der Welt Sünde trägt (*αἴρει* S. 432), und 1 Petr 1 19 *ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος*. In der Apk aber ist *ἀρνίον* der Name dieses Lammes. 29mal steht dort dieses seltsame *ἀρνίον*, meist in Stellen, die dem letzten Bearbeiter angehören. Das Bild ist sehr unglücklich eingeführt, um den christlichen Heiland zu bezeichnen. Während die Apk erst in Kap. 12 die Geburt und in 19 das Kommen des Messias schildert, öffnet das *ἀρνίον*, „wie ein geschlachtetes dastehend", schon 5 6 8 12 13 6 1 ff. die Siegel, steht hernach mit Menschen zusammen auf dem Berg Zion als ihr Führer 14 1–4 und hält mit dem himmlischen Jerusalem als der Braut 21 9 Hochzeit 19 7 9. Nach orientalischer Weise sind hier die unmöglichsten Bilder zusammengeleimt. Veranlaßt das Wort vom geschlachteten *ἀρνίον* (5 9) zunächst an das Passahlamm oder wenigstens an ein Opferlamm (Jes 11 9) zu denken, so passen doch die 7 Hörner und die 7 Augen 5 6 nicht zu dem „Böckchen", sondern gehören ursprünglich einer riesigen himmlischen Widdergestalt an, die auch Dan 8 eine Rolle spielt. — Was man sonst noch an Namen und Bildern für den Christus aus dem AT herauslesen konnte, wenn man alles Unverstandene auf Jesus bezog, mag Justin Dial 70 76 121 126 lehren.

10. Ueber das AT hinaus führt uns wahrscheinlich schon der Name „*Mittler*", der sich zwar im Hebr noch ganz gut aus dem Vergleich mit dem Mittler des alten Bundes (Gal 3 19 f.) erklärt 8 6 9 15 12 24, aber in 1 Tim 2 5 in so deutlichem Gegensatz gegen andere himmlische Mittler, wie sie etwa die Gnosis lehrte, steht, daß man ein Recht hat zu fragen, ob nicht auch solche wie etwa der große „Mittler" Mithras, durch den Ahuramazda die Welt geschaffen hat und erhält, einen Namen zugunsten des Christus abgegeben haben. — Ein zweites alttestamentliches Bild, das über das AT hinausweist, ist das vom *Hohenpriester*. Schon das Judentum kannte die Gestalt des Hohenpriesters am Himmelsheiligtum, den es manchmal mit Michael gleichsetzte, vgl. Philo, de somn. II 28 M I p. 684, II 34 M I p. 689, auch I 37 M I p. 653. Nun tritt Jesus an seine Stelle, der große Hohepriester Hebr 4 14, der himmlische 10 21, der durch die Himmel gegangen und höher als sie und die in ihnen wohnenden Engel geworden ist 7 26. *Melchizedek*, der

einer ganzen Richtung der Gnosis als ihr himmlischer Mittler den Namen gegeben hat, ist vielleicht schon vor dem Hebr die heilige Gestalt eines Sektenglaubens gewesen; auch er spielt schon bei Philo eine Rolle leg. alleg. III 25 f. M I p. 103. Von da hat Hebr gewiß auch die Etymologie des Namens. Der *λόγος* ist bei Philo *ἀρχιερεύς* de prof. 20 M I p. 562. Im Christentum tritt er nur noch auf, wo wir Einfluß des Hebr bemerken 1 Clem 36 1 63 3, wohl auch Ignatius Phil 9 1. — Neben dem himmlischen Hohenpriester steht der himmlische *Anwalt παράκλητος* 1 Joh 2 1. Philo hat ihn mit dem *κόσμος*, nicht mit dem *λόγος* gleichgesetzt, vit. Mos. III 14 M II p. 155. — Hatte schon Jesus sich mit dem *Hirten* verglichen, der das verlorene Schaf sucht, so hat Joh das Bild in diesem Sinne weiter ausgebaut 10 11 und Mt es in das andere von dem die Schafe und die Böcke scheidenden Weltrichter umgewandelt 25 32 f. Aehnlich ist auch in Apk das Hirtenamt nach alttestamentlichem Vorgang als ein Weiden der Völker mit eisernem Stab gedacht 2 27 12 5 19 15; nur einmal sind die Töne von dem helfenden Hirten nach Ps 23 angeschlagen 7 17. Im Hebr 13 20 steht die feierliche Formel „der große (d. h. übernatürliche, himmlische) Hirte der Schafe“; in 1 Petr 2 25 heißt Jesus mit geschickter Anspielung auf die irdischen Hirten und *„ἐπίσκοποι“ ὁ ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν* und *ἀρχιποίμην* 1 Petr 5 4; vgl. noch Barn 5 12 1 Clem 44 3 54 2 57 2 16 1. Das Bild vom Hirten ist nicht bloß alttestamentlich, es ist ein allgemeines Bild für Könige und Götter. Nicht lange nach unserer Zeit ist die Aberkiosinschrift geschrieben, in der der „keusche Hirte“ vorkommt, „der Herden von Schafen weidet auf Bergen und in Tälern und die großen allüberall sehenden Augen hat“. Der Uebergang einer heidnischen Göttergestalt in die des christlichen Heilands ist von hier aus deutlich genug.

11. Wenn Mithras das „Licht der Welt“ heißt und Sonnengötter in der Kaiserzeit eine immer wachsende Rolle spielen, so ist der Ton, der im Joh-Ev auf dem Wort: *„Ich bin das Licht der Welt“* 8 12 liegt, wohl auch nicht ohne polemischen Klang, obwohl ja auch Gott im AT mit dem Licht verglichen wird. Jedenfalls aus dem bloßen Gegensatz gegen den Täufer sind die gewaltigen Sätze 1 4 8 nicht geboren. Jesus ist das Licht der Welt, solange er in der Welt ist 9 5, und beweist sich durch das Wunder an dem Blindgeborenen als den großen Lichtbringer. Das Licht gibt Leben 8 12, vor allem sittliches Leben 12 45. Es scheint schon jetzt in der Welt,

und die Finsternis ist im Vergehen 1 Joh 2 8. Anzureihen an diese Polemik gegen andere Lichtbringer ist das auffallende Wort vom *Sieg* Jesu Joh 16 33 1 Joh 5 4 2 13 4 4, das in der Apk einer der tragenden Gedanken wird: Jesus ist der große Sieger, der sich zu Gott auf den Thron gesetzt hat Apk 3 21 5 5, der auch über die zeitweilig auf der Erde „siegenden" Mächte 6 2 11 7 13 7 am Ende triumphieren wird 17 13 ff. 19 11—16; und jeder rechte Christ ist ein Sieger wie der Christus selber 2 7 11 17 26 3 5 12 21 12 11 15 2 21 7. Diesen merkwürdigen Sprachgebrauch kann man nicht lediglich aus der Lage der mit der „Welt" „kämpfenden" Christenheit herleiten (das Wort „Kampf" spielt dafür eine zu geringe Rolle), sondern doch wohl vor allem daraus, daß gerade in der Kaiserzeit der alte Götterbeiname „der Sieger" sehr beliebt wurde und die Lichtgötter als die unbesiegbaren verehrt wurden, Sol invictus, Mithras und andere (§ 114).

Jesus ist ferner „der *wahre Weinstock*" Joh 15 1. Daß in diesem Ausdruck nicht etwa nur alttestamentliche Stellen ihre Wirkung entfalten, zeigt sich jedem, der sie (Gen 49 11 Ps 80 9—20 23 5) nicht bloß mit dem johanneischen Satz und seiner Fortführung, sondern auch mit dem Wort der Did vom Weinstock Davids vergleicht 9 2 und mit Justins Aeußerungen, dem die Aehnlichkeit des Christus mit Dionysos so stark auffiel, daß er eine vorwegnehmende Nachahmung durch die Dämonen behauptete! Apol I 54 Dial 69. Auch das Weinwunder in Kana erhält von hier aus Licht und wirft seinen Schein wieder auf den „wahren Weinstock", das Widerspiel zu Dionysos und seinen Mysterien.

12. Unklar sind uns endlich Namen wie *der Morgenstern* Apk 22 16 2 28. Die Stellen Num 24 17 Testam Levi 18 Jud 24 sind nicht ausreichend, das merkwürdige Wort zu erklären. Ein gestürzter Weltherrscher wird Jes 14 13 Morgenstern genannt und wie eine Art Antichristfigur geschildert. Ebenso unerklärlich ist der Name „*die Tür*" Joh 10 9, den man nicht durch Literarkritik beseitigen darf. Denn Ignatius Phil 9 1 und Hermas Sim IX 12 3 bringen das Bild wieder, vgl. auch Hebr. Die Gnostiker kennen himmlische Wesen, die Vorhänge und Türen sind. Auch hier liegt wohl Aelteres, uns Verborgenes im Hintergrund.

§ 100. Die Entwicklung der Legende.

DFrStrauss, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet 1835 [4] 1840, 2 Bde. RReitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 1906. — Die „formgeschichtliche" Literatur. — Zur *Höllenfahrt:* FrSpitta, Christi Predigt an die Geister 1890. CClemen (hier viel Literatur) u. a. S. 11, d. — Zur *Geburtsgeschichte:* HUsener, Religionsgesch. Untersuchungen [2] I 1911. Hillmann, JprTh 1891, S. 23—41. Kattenbusch, II S. 616—25. AHarnack, SBBA 1900, 27. ADieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande, ZnW 1902. HGressmann, Das Weihnachts-Ev, auf Ursprung und Geschichte untersucht 1914. — Vgl. noch S. 209.

1. Die Verehrung und Liebe der ältesten Christenheit hat sich an den Würdenamen, die sie auf Jesus häufte, nicht genug getan, sie hat ihm auch noch einen Kranz von Legenden um das Haupt geflochten, nicht nur, weil sie ihn verteidigen mußte (§ 96, 5), sondern weil sie das Bedürfnis hatte, den „großen Gott und Heiland" in übermenschlichem Glanze zu sehen. Dazu kamen die Erlebnisse des Geistes, in denen auch über allerlei unbekannte Ereignisse der Vergangenheit übernatürliche Mitteilungen erfahren wurden. Zeuge ist Ignatius, der auf diese Weise der Geburtsgeschichte Jesu neue Züge eingefügt hat Eph 19 f.

2. Die Legende setzt bei den *Heilungsgeschichten* ein, die sie meist vergrößert (§ 96). *Naturwunder* werden erzählt; sie sind nicht gesteigerte oder falsch gedeutete Wirklichkeit, sondern abgeblaßter Mythus, oft mit deutlicher Anlehnung an alttestamentliche Muster. In den Strafwundern, die dann in den Kindheitsevangelien so vielfach erzählt sind, tritt eine unterchristliche Sittlichkeit mit Wucht in die neue Religion ein; sonst hat die Legende nur vergröbert und veräußerlicht.

Es handelt sich um die Nahrungsmittel des Landes, die in wunderbarer Weise beschafft werden: Brot und Fisch Mk 6 30—44 = Mt 14 13—21 = Lk 9 10—17 = Joh 6 32—44 = Mk 8 1—10 = Mt 15 32—38, Wein Joh 2 3—10. Die Fischzugsgeschichten Lk 5 1—11 und Joh 21 1—14 wollen zeigen, wie die Natur ihrem Herrn dienstbar ist; das wird daraus klar, daß sie weit über das nötige Maß in der Beschaffung der Nahrungsmittel hinausgehen; dasselbe gilt von der Verwandlung des Wassers in Wein (5—7 hl) Joh 2 1—11. Die Fischzugsgeschichte hat noch keinen festen Platz im Leben Jesu; die Speisungsgeschichte läuft ebenfalls in zwei Gestalten um: alles Anzeichen davon, daß es sich um alten, mit der Geschichte Jesu ursprünglich nicht zusammenhängenden, mythologischen Stoff handelt. Eine zweite Gruppe sind die Seegeschichten: Stillung des Sturmes durch Bedrohung des Sturmdämons Mk 4 35—41 = Mt 8 23—27 = Lk 8 22—25 und Wandern über den See Mk 6 45—52 = Mt 14 22—33 = Joh 6 15—21; auch dies zunächst nicht zur Hilfe für die Jünger, denn Jesus „will an ihnen vorbeigehen" Mk 6 4

bei Joh gesteigert durch plötzliche Ankunft des Schiffes 6 21, bei Mt durch die Geschichte von Petrus 14 28—32. Auch die moralische Ausdeutung dieser Steigerung ist ein Zeichen der Zeit. Von Strafwundern ist in unsere Ev erst eins eingedrungen: die Verfluchung des Feigenbaumes Mk 11 12—14 20 f., auch dieses von Mt gesteigert Mt 21 18 f.

Während die *Auferstehungserzählungen* außer der Geschichte von den Emmausjüngern Lk 24 13—35 und von Maria am Grab Joh 20 11—18 kaum einen Zug enthalten, der nicht als Apologetik sich erklären ließe, hat die *Himmelfahrtsgeschichte* in ihrem Bild von dem auf der Wolke unterBeistand von zwei Zeugen zum Himmel fahrenden Gottwesen ihr Gegenbild in der Verklärungsgeschichte und in Apk 11 3—12 und verrät in diesen Zügen wohl einen älteren Mythus. Der *Abstieg Jesu in die Unterwelt*, um auch den Toten zu predigen, hat in mancherlei alter Sage sein Vorbild und steht vielleicht schon bei Paulus (S. 320), umgedeutet wohl in Apk 1 18, sicher und klar im 1 Petr. Die Knappheit des Satzes, in den er die Predigt Christi an die Geister absichtlich eingeschaltet hat (3 19, vgl. 3 18 mit 4 1), läßt nicht klar ersehen, ob er dieses *κηρύσσειν* als eine Gerichtsverkündigung, wie die Lutheraner, oder als eine Bußpredigt und Heilsverkündigung, wie die Reformierten, vorgestellt und ob er die gefallenen Engel Gen 6 1—4 oder die menschlichen Zeitgenossen Noahs als die Hörer dieser Predigt gedacht hat. Jedenfalls galt sie nach seinen Worten nicht allen Toten, weshalb Theodizeegedanken über die Rettung aller Menschen hier nicht zu suchen sind.

Ihren vollen Zauber hat die fromme Dichtung in den *Geburtsgeschichten* entfaltet. Die Erzählung des Mt hat davon freilich weniger als die des Lk, obwohl sie den gewaltigeren Mythus von dem aus der Jungfrau geborenen Welterlöser, dem der gegenwärtige Weltherrscher nach dem Leben trachtet, verwendet. Es ist derselbe Mythus, der in ursprünglicherer Gestalt Apk 12 zugrunde liegt und der von Sargon, dem Babylonier, an bis zu Augustus hin auf viele Könige und Helden des Altertums in den mannigfachsten Gestalten übertragen worden ist. — Lk dagegen hat im wesentlichen eine andere alte Erzählung von der Geburt des Erlösers (eine Osirislegende nach Gressmann), aus der im AT bereitsZüge auf Isaak, Simson und Samuel übertragen waren, zum Teil mit den Worten dieser alten heiligen Geschichten auf den Täufer und Jesus umgestaltet, wahrscheinlich aber schon geformt und auf Johannes, wenn nicht auf Jesus, übertragen vorgefunden (§ 98). Die Stimmung, die er um diese Geschichten mit ihren Engeln und

heiligen Frauen, mit ihren ehrwürdigen Vätern und wachenden Hirten, mit ihren Liedern und Weissagungen vom Heiland webt, hat ihnen seit Alters den Vorrang über die Erzählung des Mt gesichert. Alles ist zarter, reiner, inniger, strahlender als bei Mt; die Jungfrauengeburt, ursprünglich der Geschichte fremd (§ 44), ist eben nur angedeutet, nicht wie bei Mt zum Angelpunkt des Ganzen gemacht.

3. Die Legende hat nicht bloß durch den Nachdruck, den sie auf das Wunder legt, und durch die unterchristliche Sittlichkeit, die ein Teil dieser Geschichten mit sich führt, auf die neue Religion eingewirkt; sondern sie hat auch das Bild Jesu stark verändert. Unter dem Einfluß von Jes 53 und Ps 22 wurde der gewaltige Bußprediger zu dem Lamm, das seinen Mund nicht auftat vor seinem Scherer Act 8 32 (Joh 12 38 ff.), „ein Wurm bin ich und kein Mensch" Barn 5 2 1 Clem 16. Der Mann, der gesagt hatte: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen", wurde zum Friedenskönig und zum Friedensboten Act 10 36 Jes 52 7 an Israel und an die ganze Welt Eph 2 17 Jes 57 19. Der Prediger der klaren guten Tat wurde zum Kündiger des Mysteriums, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen sind. Das Menschliche an ihm drückte man herunter, damit das Göttliche in ihm desto heller aufleuchte. Leidenschaft und Stärke, Kraft und Hoheit dürfen nicht die Züge seines menschlichen Wesens sein, sondern sind die durch einen elenden und verächtlichen Leib durchbrechenden Strahlen überweltlicher Herrlichkeit, wie sie dem Wunder eignet: er selber in sich das größte von allen Wundern. Dieses Christusbild hat dann das der Evangelien verdrängt und ist in der Kirche herrschend geworden.

§ 101. Der Tod Jesu.

Literatur S. 11, d. Zu Hebr und 1 Petr S. 342, 3 und 4.

Um den Tod Jesu sind die Gedanken immer wieder gewandert. Man hat zu den alten Erklärungen (§ 30 und 49) neue gefunden, man hat ethisch und apologetisch vom Kreuz geredet. Wenn auch für die meisten das alte *σκάνδαλον* verblichen war, die Gnostiker empfanden es neu von der Metaphysik aus; und das Glück der Erlösung trieb immer wieder an, in feiernden Worten von der Tat und dem Leiden des Gottessohnes zu sprechen.

1. Die geläufigsten bleiben die vom *Opferblut*, das die Sünden

sühnt, und die vom *Lösegeld*, das den Sklaven zum freien Herrn macht. Beide werden mannigfach vermischt und durcheinander geworfen, obwohl man den ursprünglichen Sinn von *ἀπολύτρωσις* noch gut kennt und weiß, daß es eigentlich die Loskaufung aus Aegypten Act 7 35 und die große messianische Befreiung bedeutet Lk 21 28 24 21 Hebr 11 35 Eph 4 30. Während Kol 1 14 noch bei der Erwähnung der Loskaufung und der Vergebung der Sünden (synoptisch) vom Blut schweigt, fügt es Eph ein 1 7, die Bilder vermischend. Wiederum leiten sie beide vom Blute Jesu Folgen ab, die eigentlich Wirkungen des Todes Jesu überhaupt sind: Friede im Himmel und auf Erden Kol 1 20 oder Friede zwischen Juden und Heiden 2 13 f. Klar ist das Bild vom Opfer Eph 5 2, wenn auch seltsam darin, daß dieses als Brandopfer „Geruch des Wohlgefallens" gedacht ist. Klarer die einfache Formel von 1 Tim 2 6 *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, die wohl von Jesus stammt (Mk 10 45 S. 159). Die Vermischung liegt wieder vor in Act 20 28; und Tit 2 14 sind sogar der Erwerb des Eigentumsvolkes durch Loskauf und seine Reinigung durch das Sühneblut kreuzweis gestellt. — Schärfer als diese Deuteropauliner ist der Hebr in seinen Gedanken. Zwar hat er vom Lösegeld auch in verschwommenen Formeln geredet 9 12 15; aber die Gedanken vom Blute Jesu hat er in vierfacher Gestalt deutlich ausgeprägt: 1. Blut sühnt, wischt die Sünde ab, ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung 9 22; man weiß nicht mehr warum, aber man weiß, daß es so ist. Darum hat Jesus sich selbst als einziges Opfer für die Sünden dargebracht 10 12. 2. „Im Blut wird alles nach dem Gesetz gereinigt" 9 22. Was unrein *ἀκάθαρτον* oder profan *κοινόν* war, muß, um mit Gott in Verbindung zu treten, erst mit Wasser gereinigt *καθαρίζεσθαι* und dann durch Blutsprengung geweiht werden *ἁγιάζεσθαι, τελειοῦσθαι* 9 10. Der Ausdruck ist 9 22 10 22 verkürzt, vgl. 9 13 f. Jesu Blut ist unter diesem Gesichtspunkt ein *αἷμα ῥαντισμοῦ* 12 24, sein Werk eine Reinigungshandlung 1 3 oder richtiger eine Weihung 9 19 ff. Exod 24 3—8. Christus hat durch sein Besprengungsblut den neuen Weg „eingeweiht" 10 20, den neuen Bund geheiligt 10 29. 3. Endlich hat der Brief anders als Paulus die Bedeutung des Opfers Jesu für den Christen ethisch zu fassen gesucht. Das Blut des Christus hat eine viel größere Wirkung als die alttestamentlichen Opfer, denn es ist eine „Reinigung des Gewissens von den toten (bösen) Werken" 9 44 10 22. Ob der Verfasser das innerlich vermittelt oder als einen übernatürlichen Vorgang gedacht hat, ist trotz 2 17 ff.

nicht mehr zu ersehen; man muß vorsichtig sein in der Verbindung der Gedanken. — Eine verunglückte Nachahmung der Stelle Gal 3 17 ff. bringt Hebr 9 15 ff., um den Tod Jesu für notwendig zu erklären.

Den Einfluß des Hebr spürt man im 1 Petr, wenn das Blut Christi ein Besprengungsblut genannt 1 2 und betont wird, daß er *einmal* gestorben sei als Sündopfer *περὶ ἁμαρτιῶν*, der Gerechte für die Ungerechten, um uns an Gott heranzuführen 3 18. Doch klingt hier auch Paulus an Röm 6 10; die Vermischung des Lösegeldgedankens mit dem vom Blut in 1 18 f. verrät den Paulusschüler. Nun tritt hier zum erstenmal das Lamm in die Gedankenbildung hinein 1 19, das dann in der *Offenbarung* die große Rolle spielt (S. 425). Wenn es hier, im Anschluß an Jes 53, heißt: „Du wardst geschlachtet und hast erkauft *ἠγόρασας* für Gott mit deinem Blut Menschen aus jedem Volk" Apk 5 9, so gehen Loskauf und Blut durcheinander. Hier wie 1 5 (*λύειν*) ist der Loskauf die Hauptsache; denn es ist nachher von der neuen „königlichen" Stellung der Befreiten die Rede. Formelhaft steht das Blut des *ἀρνίον* 12 11 und paradox im Bild 7 14 (*ἐλεύκαναν τὰς στολὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*).

Im Ev und 1 Joh fehlt die Loskaufung gänzlich. Dafür sind die Blutgedanken in eigenartigen Wendungen deutlich. Jesus ist der *ἱλασμός*, die Sühnung (die Zudeckung vor den Augen Gottes) für „unsere" Sünden und die der ganzen Welt 1 Joh 2 2 4 10. Aehnlich wie die Paulusschüler stellt Joh neben diese Vorstellung die synoptische Sündenvergebung 1 Joh 1 9 7. Außerdem spricht er von Reinigung und Heiligung wie Hebr; besonders eindrucksvoll im hohenpriesterlichen Gebet „Heiliger Vater" 17 11, „heilige sie in der Wahrheit" 17 17; „Für sie heilige ich mich, damit sie geheiligt seien in der Wahrheit" 17 19. So deutlich das auf den Tod geht, für den sich Jesus als Opfer „heiligt", so klar ist die Verinnerlichung: schließlich ist die Heiligung in der Wahrheit doch eine durch das Wort, denn „dein Wort ist die Wahrheit" 17 17. — So tritt, der Mystik entsprechend, der einmalige weltgeschichtliche Erlösungsvorgang gegenüber der fortwährenden Reinigung und Heiligung der Gemeinde in den Hintergrund. Dabei ist wohl auch an das Sakrament gedacht (Joh 6 36–56, ebenso 13 10); zweimal in den tiefsinnigen, doppeldeutigen Worten 19 34 und 1 Joh 5 6 8.

Undeutlich bleibt der Ausdruck, Jesus hebe auf oder trage die Sünde (*αἴρει* Joh 1 29 *ἆρῃ* 1 Joh 3 5). Wenn dabei Joh 1 29 auf das Lamm Gottes hinweist,

so ist wohl an Jes 53 7 12 gedacht, wo vom Tragen der Sünden im Sinn eines Aufsichnehmens ihrer Folgen und Strafe für andere die Rede ist. Da hier für dieses Tragen aber φέρειν steht, αἴρειν dagegen 1 Sam 15 25 25 28 ein Wegnehmen der Sünde selbst ist, so denkt man auch bei Joh besser an dieses, vgl. noch 1 Joh 1 9.

2. Aber auch die Lehre von der „*Vernichtung*" (καταργεῖν S. 234) der feindseligen Mächte durch den Tod Jesu wird weitergeführt. Der Heiland hat den Tod vernichtet, Leben und Unvergänglichkeit durch das Evangelium aufleuchten lassen 2 Tim 1 10. Durch den Tod hat Christus vernichtet „den, der die Macht des Todes hatte" Hebr 2 14 2 9, doch wohl den Teufel, wenn nicht den Todesengel, den Hades. Vor allem geläufig ist die Formel dem Barn, der an die Vernichtung des jüdischen Wesens denkt. Endlich bezieht sie sich bei Ignatius Eph 14 3 auf Sternenzwang, Schicksalsdruck und alle Zauberei. Ohne das Wort hat Joh denselben Gedanken: Christus ist gestorben, um die Werke des Teufels zu zerstören 1 Joh 3 8. Im Tode Jesu, den er freilich nur mit Jesu Willen hat herbeiführen dürfen 13 26 f. 14 30, hat er sich an dem Gottgesandten vergriffen, und er wird deshalb ebenso wie die Welt vom Geiste gerichtet. Durch die Auferstehung wird seine Sünde „aufgedeckt" 16 11, und gleichzeitig wird er aus der Welt hinausgeworfen, durch die Heidenmission 12 20 ff., die ihm seine Werkzeuge und seinen Wirkungskreis nimmt; Jesus zieht alle zu sich 12 31 ff.

3. Ein neuer Gedanke über die *Versöhnung* hat sich ausgebildet: Christus ist die Versöhnung der beiden getrennten Hälften der Menschheit untereinander und mit Gott Eph 2 16 (s. 4) oder die Versöhnung der miteinander kämpfenden Mächte im Himmel und auf Erden (Ign Eph 13 2 f.). Beide Gedanken vereinigt Kol 1 20. Die Versöhnungslehre des Paulus (§ 48) ist vergessen; aber auch jetzt kennt man noch nicht eine Versöhnung Gottes im Sinn der späteren Kirchenlehre.

4. Das *Kreuz* hat die Gemüter nicht mehr so gequält wie in der ersten Zeit. Man hat vielmehr in der stolzen Gewißheit dessen, was Jesus war, jetzt durch den Hinweis auf die entehrende Strafe des Schandpfahls die Gewalttat der Juden gebrandmarkt Act 2 36 4 10 Hebr 12 2, vgl. Apk 11 8. Verschärft wird der Ton dadurch, daß man statt Schandpfahl „Baum" oder Holz ξύλον sagt und damit an die Stelle Dt 11 23 erinnert, zur Menschenverachtung noch den Gottesfluch fügend Act 5 30 10 39 1 Petr 2 24 Barn 5 13 8 5 Polyk 8 1. Neue Gedanken über das Kreuz stehen bei den Pau-

lusschülern: „Jesus hat den Schuldbrief in Satzungen (das Gesetz), der gegen uns war, ausgewischt (durchstrichen und aus dem Weg geräumt), indem er ihn an das Kreuz heftete" — der Pfahl ist hier zur Anschlagsäule umgedeutet, an die man solche erledigten Schuldbriefe heftete Kol 2 14 (vgl. 1 20). Durch das Kreuz hat Christus Heiden und Juden in *einem* Leib (der Kirche) mit Gott versöhnt, indem er „die Feindschaft am Kreuz tötete" Eph 2 16; die Stelle denkt entweder an die Folgen des Todes überhaupt oder sieht das Kreuz gleichsam als die Richtstätte der Feindschaft an. Eigenartig, wenn auch von 2 Kor 5 21 abhängig, ist auch 1 Petr 2 24. — Mit Joh beginnt eine neue Epoche für die Gedanken, die sich ans Kreuz anknüpfen. Jetzt erst wird es wirklich als *Kreuz* mit einem *Querbalken* gedacht. An ihm breitet Jesus seine Hände aus, um „alle zu sich zu ziehen" 12 32 f. Joh hat auch das alttestamentliche Urbild des Kreuzes: „wie Moses in der Wüste die Schlange erhöht hat" 3 14 und dieses paradoxe Wort der „Erhöhung" entdeckt 8 28. Von da an beginnt die Beschäftigung der frommen Phantasie mit dem Kreuz, die bald so wunderliche Geheimnisse in diesem Zeichen entdeckt, wie sie uns Ignatius (Mgn 13), Barn und Justin mit großem Eifer vortragen.

5. In all diesen Wendungen wird nie vom „*Leiden Jesu*" gesprochen, sondern nur von seinem Tod oder Blut oder Kreuz. Vom „Leiden" *πάσχειν* spricht man entweder, um die Gläubigen in ihrem Leiden zu trösten und zur Geduld und Treue in der Verfolgung zu ermahnen, oder in der Apologetik gegen Juden und Gnostiker, denen man beweist, daß der Christus leiden mußte Act 3 18 17 3 26 23 Lk 24 26 46.

§ 102. Der gnostische und der antignostische Christus.

Zur Gnosis s. S. 13, n und zur antignostischen Literatur S. 11, d, 342 und vor § 90. — Zum Hebr Buechsel S. 342.

1. Im christologischen Kampf mit der Gnosis handelt es sich einerseits um die *menschliche Natur* des Christus, andererseits um seine *Stellung unter den Himmelswesen*. Die Gnostiker lassen ihn nur als einen unter den Aeonen gelten, die sie zur Vermittlung der ungeheuren Kluft zwischen Gott und Welt einschieben, finden es aber andererseits seiner göttlichen Natur nicht angemessen, daß er wirklich Mensch geworden, wie ein anderes Menschenkind aus dem Weib geboren und wirklich gestorben sei. Ihre kirchlichen

Gegner halten es für eine Entwürdigung des Christus, wenn er nicht der einzige Mittler ist, und nicht für eine Erniedrigung, sondern für eine Notwendigkeit, daß er wirklich Mensch ward, litt und starb, um Menschen zu erlösen. Im tiefsten Grund dieser entgegengesetzten Christologie liegt ein verschiedenes Ethos: die ganz verschiedene Stellung zu Welt und „Fleisch" (§ 120, 3). Versteht man von ihm aus jenen doppelten Gegensatz, so hat man den Schlüssel zu vielen an sich rätselhaften Aeußerungen auch im NT.

2. Die „*Fülle der Gottheit*" in Christus ist gegenüber der Aeonenlehre besonders im Kol betont. Die Gegner verehren „Engel" 2 18, ein „willkürlicher Gottesdienst" 2 23, und halten sich nicht an das Haupt 2 19, das doch nicht nur das Haupt der Kirche ist, sondern das Haupt jeder „Herrschaft" und „Macht", und wie die Engelwesen alle heißen. Christus ist der Höchste, weil der Erstgeborene vor aller Kreatur 1 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Wenn in ihm das All geschaffen worden ist, so sind auch die Himmelswesen nur durch ihn da; er ist vor ihnen allen gewesen, und sie haben in ihm ihren Bestand 1 16—18. Er ist *ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* 2 10. Warum sie anbeten? Wenn die Gegner Wert darauf legen, daß ihre Aeonen die Fülle der Gottheit *τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* ausmachen, so wagt man auf kirchlicher Seite den Satz, daß in dem einen Christus, dem Schöpfer der Himmelsmächte, „die Fülle der Gottheit", und zwar leibhaftig *σωματικῶς* wohne 1 19 2 9. — Im Eph ist die Pleromalehre umgebogen auf die Kirche 1 23 und das Heil 3 19. Aber auch hier stehen die bemerkenswerten Worte, daß „*ἐν τῷ χριστῷ*" der Ratschluß Gottes gefaßt worden sei; wenn die Zeit erfüllt ist, soll das All wie in seinem *Haupte* in dem Christus zusammenlaufen, sowohl die irdische als die himmlische Welt 1 10. Darum ist er auch zur rechten Hand Gottes erhöht über jede Macht und Herrschaft und Kraft und Herrengewalt und jeden Namen, der genannt wird, nicht nur in diesem Aeon, sondern auch in dem kommenden 1 20 f. Dieses Geheimnis Gottes war verborgen von den Aeonen her in Gott und wird jetzt erst den Mächten im Himmel durch die Kirche kund! 3 9 f. Schärfer kann man gegen die gnostische Aeonenlehre nicht die überragende Größe des Christus feststellen. — Im Hebr finden wir dieselben Gegner und ähnliche Gedankengänge. Nur wird hier nicht mit der Pleromalehre gearbeitet, sondern, wie auch schon Kol 1 15, mit dem Gedanken vom „*Bild Gottes*" und der „*Gottheit*" des Sohnes, die uns immer deutlicher zum Logos Philos hinüberführen. Gleich der mächtige

Satz am Eingang enthält alexandrinische Formeln. Der Sohn ist „der Abglanz der Herrlichkeit (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης*) und der Abdruck des Wesens Gottes (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*), der das All trägt mit seinem Wort der Kraft" 1 3 — das geht weiter als die paulinische Weltschöpfungslehre. Der Sohn ist nach seinem irdischen Leben zur Rechten der Majestät im Himmel erhöht 1 3; er hat ja auch einen viel höheren Namen als alle Engelmächte, den Namen *Sohn* 1 5. Darum müssen sie sich vor ihm beugen und ihn anbeten 1 6 (Dt 32 43 LXX). Sie sind vergängliche und veränderliche Wesen 1 7 = Ps 104 4, dem Sohn aber gilt das Wort: „Dein Thron, *o Gott*, bleibt in Ewigkeit" Ps 45 7 und das Wort an den *Herrn*, der Himmel und Erde geschaffen hat Ps 102 26 ff., während die Himmel selber — und alle Engel in ihnen — wieder vergehen 1 8—13. Nicht den Engeln ist die künftige Welt unterstellt, sondern dem Menschensohn, der mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wird 2 5 ff. Ps 8 5 ff. und dem alles unterworfen ist 2 8. Durch diese Gedanken und die Kette von Schriftstellen werden die Gegner mit ihren Engeln vollständig abgewiesen. Solchen Gegnern gegenüber verstehen wir endlich, warum im Jud und im 2 Petr diesen Gnostikern vorgeworfen wird: *κυριότητα ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* Jud 8 2 Petr 2 10. Die Christen empfanden die Erniedrigung ihres Heilandes zu einem Engelwesen, und nicht einmal dem höchsten, als eine „Lästerung" und Verleugnung 2 Petr 2 1 Jud 4.

3. Wichtig ist es, zu beobachten, wie in all diesen Schriften Jesus in eine *kosmische* Stellung hinaufgerückt wird. Das All tritt jetzt in den Aussagen über den Christus ebenso häufig hervor wie die gerettete Menschheit, und die Formeln, die erst für Gott galten (§ 76, 1), werden im antignostischen Kampf immer mehr auf ihn übertragen. Bezeichnend ist dafür am meisten der Satz Kol 1 15—20, in dem ausgesagt wird, daß Alles, Alles (8mal *πᾶς*!) — Irdisches und Himmlisches, Sichtbares und Unsichtbares, und die Himmelsmächte im besonderen —, *in ihm* und *durch ihn* und selbst *zu ihm hin* geschaffen sei, wie es Röm 11 36 1 Kor 8 6 von Gott heißt. Das *ἐξ αὐτοῦ* im Schöpfungssinne bleibt allerdings Gott vorbehalten und steht nur soteriologisch-mystisch von Christus Eph 4 16. Aber sogar das „Alles in Allen" 1 Kor 15 28 wird auf den Christus übertragen Kol 3 11 Eph 1 23, auch das freilich noch überwiegend soteriologisch gemeint, aber in Eph 1 23 4 10 auch kosmologisch verstanden, wenn dort das Sein des Christus im All und sein Ausfüllen des Alls darauf zurückgeführt wird, daß er auch

in „die unteren Oerter der Erde“ — wohl einfach: auf die Erde — herabgestiegen und dann wieder hinaufgestiegen sei über alle Himmelswelten, um das All zu erfüllen. Man vgl. noch Eph 1 10 mit Gal 4 4, um die Steigerung zu erkennen. Im Hebr sind die Formeln etwas schlichter; das All soll dem Christus erst später untergeordnet werden 2 8 ff.; aber auch hier ist er der, „*durch den* Gott die Aeonen gemacht hat“ 1 2 und der „das All trägt durch sein Wort der Kraft“ 1 3. (Barn *ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν* 12 7, Polyk allgemeiner 2 1.) Die Formeln, aus der pantheistischen Mystik genommen, zeigen zugleich, daß deren Einfluß dauernd im Wachsen ist, obwohl man sie heftig bekämpft.

4. Auf der anderen Seite liegt die Betonung der *menschlichen* Natur Jesu der Kirche am Herzen. Der Hebr kann nicht bestreiten, daß Jesus als Mensch unter die Engel „erniedrigt“ erscheine; aber so stand in der Schrift von ihm geschrieben Ps 8 5 ff., und so mußte es sein: nur wenn er die gleiche Natur hatte wie die, die er retten wollte, und litt, wie sie leiden müssen, konnte er Hoherpriester für Menschen werden! 2 6—18 4 15 f. 12 2 (S. 406). Die Past beweisen nicht; aber die Autorität „Paulus“ stellt fest: „Ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der *Mensch* Christus Jesus“ 1 Tim 2 5. Auch Jud 4 2 Petr 2 1 mögen das Verleugnen des wahren Leidens Jesu mit im Auge haben. Dann kommen die Ausführungen Barn 6 7 7 2 und vor allem die Formeln des Ignatius, der die wahrhaftige Menschheit und das wahrhaftige Leiden des Gottessohnes so scharf betont Eph 16 2 Smyrn 1 Trall 9 10 (gegen die Meinung, nur scheinbar, *τὸ δοκεῖν, πεπονθέναι αὐτόν*). Während noch Paulus von dem Fleisch des Sohnes und von seiner Menschwerdung sehr vorsichtig gesprochen hatte (S. 318), geht nun mit der Steigerung des Göttlichen die Verstofflichung des Menschlichen in der Kirche immer mehr Hand in Hand, wird das „Mysterium der Frömmigkeit“ immer stärker in die Worte gefaßt: „Er ward geoffenbart im Fleisch“ 1 Tim 3 16, bis der große Satz aufleuchtet, dem die Zukunft gehört: „Der *Logos* ward *Fleisch*“ Joh 1 14.

§ 103. Der Logos.

Literatur s. 342 u. § 114. — MHeinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie 1872. — KSiegfried, Philo von Alexandrien 1875 (Stoffsammlung). — JRéville, Le logos d'après Philon 1877. — AAall, Der Logos, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie und der christlichen

Literatur 1896, 2 Bde. — JRéville, La doctrine du logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon 1881. — AHarnack, Ueber das Verhältnis des Prologs des 4. Evangeliums zum ganzen Werk ZThK 1892. — RBultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Joh. Ev. in „Eucharisterion" für Gunkel 1923. Auch vor § 98.

1. Philo hatte einmal einen Ansatz gemacht, den Moses als den Träger der göttlichen Weltvernunft darzustellen (de vita Mosis); aber im Ganzen seiner psychologischen und metaphysischen Gedanken konnte das keine Rolle spielen. Nun finden sich die höchste hellenistische Idee von dem in Geist und Wort offenbaren und sich offenbarenden, an sich verborgenen Gott — die Logosidee — und der geschichtliche Erlöser in seiner Güte und Wahrheit.

Die Geschichte des Logosgedankens im Christentum ist die seines allmählichen Eindringens und Ueberhandnehmens. Was bei Paulus nur in einigen knappen Formeln auftrat, wird im Kol, Eph und Hebr eine Waffe gegen die gnostische Aeonenlehre. Die wirkungsvolle Steigerung der christologischen Aussagen wird im Joh-Ev eine der wertvollsten, weil formgebenden Kräfte der Frömmigkeit und der Lehre. Hernach aber, zum Glück erst außerhalb des NTs, bei Justin und vor allem bei den anderen Apologeten, überwuchert die Logoslehre, verdrängt schließlich die geschichtliche Gestalt Jesu fast ganz und gestaltet das Christentum stark zur Weltanschauung und monotheistischen Philosophie um.

Bedeutsam war, daß doch nicht nur der hellenistische Logosbegriff dabei wirkte, sondern die im AT angebahnte, immer höher steigende Schätzung und Verselbständigung des Wortes Gottes, das in der Gemeinde gepredigt wird. Schon Paulus hat vielleicht von dem Wort Gottes so gesprochen, daß es wie eine persönliche Macht erscheinen konnte 1 Kor 14 36 Röm 9 6. Bald spricht man bestimmt so: der Logos des Christus „wohnt" unter den Menschen Kol 3 16, er „läuft" 2 Thess 3 1, „ist nicht gebunden" 2 Tim 2 9, wird „gelästert" Tit 2 5. Man ist wiedergeboren, nicht aus verweslichem Samen, sondern durch das Wort Gottes 1 Petr 1 23, durch das Wort der Wahrheit Jak 1 18. Im Kol gibt es auch eine merkwürdige Gleichsetzung des Logos Gottes mit dem Mysterium und seinem Inhalt „Christus unter den Heiden" Kol 1 25ff. Am eigenartigsten ist Hebr 4 12 f. Der ganze Satz ist nur verständlich, wenn die Logosvorstellung seinen Untergrund bildet: vor dem, der der Schöpfungsmittler gewesen ist, liegt alles Geschaffene offen, selbst die feinsten Regungen der Menschenseele; er wird auch der Richter der Menschen sein. Genau dieselbe Art, vom

Wort Gottes zu sprechen, zeigt 1 Joh. Alle seine Aeußerungen kann man vom Wort Gottes, das in der Ekklesia gepredigt wird und in Jesus seine Quelle hat, verstehen; und doch kennt nicht bloß Joh 1 1—18 den Logos, sondern auch die Aeußerungen des Briefes in 1 1 1 10 2 14 sind in ihrer Tiefe erst verständlich auf diesem Hintergrund, während 2 5 7 einfachere Formeln haben. Auch im Ev finden sich solche Stellen: das Wort, das Jesus gesprochen hat, richtet am jüngsten Tage 12 48, in den Ungläubigen „hat es keinen Platz" 8 37, man „bleibt in dem Wort" wie in Jesus selber 8 31 usw. So ist eine innerchristliche Steigerung der Gedanken vom gepredigten Wort Gottes und Christi innerhalb der neuen Religion der Uebernahme des Logosglaubens aus der hellenistischen Welt entgegengekommen; aber sie erklärt nicht den Logosgedanken selber. Dieser tritt vielmehr ganz deutlich bereits bei Paulus in den Weltschöpfungsformeln wie in dem Namen „Bild Gottes" für Christus hervor (§ 72, 5). Der Kol verwendet den Ausdruck und die Formel, daß alles „in ihm geschaffen ist", dann im Kampf gegen die Gnosis 1 15. Vor allem aber weiß der Hebr meisterhaft die Logoschristologie gegen die Aeonen auszuspielen, nur auch er noch ohne den Logosnamen selbst (§ 102, 2). Diesen hat dann Joh an der entscheidenden Stelle seines Buches mit maßgebendem Erfolg eingeführt, den Sohn Gottes an die zweite bedeutsame Stelle, ins Schlußwort, rückend 20 31.

Vielleicht hat die Logosspekulation im Judentum auch eine selbstgewachsene Parallele an Gedanken über das (Schöpfer-) Wort Gottes (vgl. u. a. Bousset-Gressmann S. 347 und AMarmorstein in ZnW 1927) oder sie hängt mit orientalisch-persischen Gedanken vom vohu mano zusammen, die man jetzt auch in der mandäischen Religion wiederfindet (§ 106). Aber für die ntl. Zeit ist der griechische Einschlag, über den Alexandrinismus herkommend, der wichtigere (vgl. Grill s. S. 342 und HLeisegang, Artikel „Logos" in Pauly-Wissowa). Daß bei Joh jedenfalls der Einfluß Philos oder der alexandr. Theologie deutlich ist, beweisen die Parallelen, die sich sehr vermehren ließen: 1. *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* — leg. alleg. I 8 M I p. 47, de conf. ling. 28 M I p. 427, *ἀρχὴ γενέσεως, πρεσβύτατος, πρωτόγονος*; ob Geschöpf, ist fraglich: *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων* quis rer. div. haer. 42 M I p. 502, vgl. das *ἦν* Joh 1 1. — 2. *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* — de prof. 19 M I p. 561: *αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ, τῶν νοητῶν ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος. ὁ ἐγγυτάτω μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος.* — 3. *θεὸς ἦν ὁ λόγος* — de somn. I 39 M I p. 655: *καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον*, nach Euseb. praep. evang. VII 13, M II p. 625 bezog Philo Gen 1 27 auf den *δεύτερος θεός*, den *λόγος*. — 4. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* — de cherub. 35 M I p. 162: der Welt *αἴτιον* ist Gott, *ὕλη* die vier Elemente, *ὄργανον δι' οὗ κατεσκευάσθη* der Logos, der *δημιουργός*; leg. alleg. III 31 M I

p. 106: der Logos ist *χαρακτὴρ* (Abdruck), *σκιά* und *εἰκὼν θεοῦ*, der Mensch nach diesem Bild geschaffen, diesem Nachbild Gottes, *ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει*. — 5. Der Logos und das *Licht* — de somn. I 13 M I p. 632: er ist *τὸ παράδειγμα* alles Lichtes. — 6. *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι* — de leg. alleg. III 51 M I p. 117: *ὁ σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν λόγος ὀρθός*, de vict. offer. 11 M II p. 260: *οἱ τὸ ἀρεστὸν τῇ φύσει δρῶντες καὶ τὸ καλὸν, υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ . . . δηλονότι προνοίας καὶ κηδεμονίας ἀξιωθησόμενοι τῆς ὡς ἐκ πατρός*; soteriologisch und daher stark abweichend. — 7. *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε* — de leg. alleg. III 73 M I p. 128: *οὐδενὶ γὰρ ἔδειξεν αὑτοῦ τὴν φύσιν, ἀλλ' ἀόρατον αὐτὴν παντὶ τῷ γένει παρεσκεύασεν*. — 8. *ἐξηγήσατο* — der Logos ist *ἑρμηνεύς* Gottes leg. alleg. III 73 M I p. 128.

Bultmann findet im Prolog eine aus der Täufersekte übernommene durch einige Einsätze (bes. 6—8 15 17) christlich gemachte Vorlage, die nur mandäische (= manichäische), aber keine „philonischen" Gedanken enthalte. Das würde zwar seine Analogie in der Geburtsgeschichte (S. 211. 419. 429) haben: aber so einfach literarisch sind die Elemente nicht bloßzulegen. Richtig ist, daß der Logos im Prolog eine Geschichte gewonnen hat, die Philo nicht kennt und die sich am besten aus einer Verschmelzung des Begriffs mit dem Mythus vom herabsteigenden Erlösergott (der auch auf die Weisheit bloß übertragen wurde § 72,4) — aber auch durch die geschichtliche Tatsache Jesu 14 — erklärt.

2. Joh hat mit außerordentlicher Kraft aus den Logosgedanken der Zeit die herausgenommen, die seinen apologetischen Zwecken so gut dienen konnten, daß in dem einzigartigen Prolog seines Buches alle Gegner aufs Haupt geschlagen erscheinen. „Im Anfang" — wie das „Gesetz der Juden" anfängt, so beginnt Joh das Ev; aber er geht weit hinaus über die Schöpfung des Himmels und der Erde — sie sind erst durch den Logos geschaffen! Und viel reicher ist der Logos als Moses, durch den nur das Gesetz kam, der auch Gott nicht wirklich gesehen hatte: durch Jesus kam die Gnade und Wahrheit 1 17 f. Zum zweiten übertrifft Jesus den Täufer, so wahr der Logos ewig war und Gott war, während mit Joh nur ein Mensch „auftrat", „abgesandt von Gott"; Jesus ist darum auch, obwohl er später auftrat als Joh, doch in Wahrheit der Frühere, ja der absolut Erste 1 6 f. 15. Das Schicksal des Logos in der Welt ist nur das Schicksal des Lichtes, das in die Finsternis scheint: er kam in sein Eigentum, in die Welt, die durch ihn geworden ist, unter die Menschen, und eine Scheidung fand unter ihnen statt. Die ihn annahmen, wurden Gottes Kinder, aus Gott geboren. Der Widerstand der anderen ist begreiflich, denn sie stammen aus der Finsternis. Endlich die Gnosis ist zurückgewiesen durch den Satz, daß alles durch ihn und „ohne ihn auch nicht ein Ding geworden ist, das ist", und durch das gewaltige: „Das Wort ward Fleisch"

1 14. Vielleicht liegt auch in dem Wort τὸ πλήρωμα αὐτοῦ 1 16 wie in dem μονογενής 1 18 eine Zurückweisung der gnostischen Lehren, die uns schon begegnet sind. So sind die Worte des Prologs voll schlagender Apologetik. Aber sie sind auch in sich von wesentlichem Gehalt. Sie zeigten dem gebildeten Griechen die dreifache Offenbarung Gottes durch den Logos: Sein Walten in der Schöpfung 1 2—8, seine Einkehr in die Geschichte als das Licht, das jeden Menschen erleuchtet 1 9—13 und seine Menschwerdung in dem Sohn, aus dessen Fülle alle genommen haben Gnade um Gnade 1 14—18, und machten ihn vertraut mit den großen Gedanken der neuen Religion: dem Glauben, der Gotteskindschaft, der Gnade und der Wahrheit.

3. Wie weit hat die Aufnahme der Logoschristologie umgestaltend auf das Christentum gewirkt? — Der Gebrauch des Wortes hört mit dem Prolog auf; aber die Gedanken vom Logos finden sich im Ev immer wieder. Der Sohn Gottes ist der „Einzige" 3 16 18. Er war vor Abraham 8 58 und vor Grundlegung der Welt 17 5 24. Er wird — freilich nicht im metaphysischen Sinn, sondern in frommer Begeisterung — Gott genannt 20 28. Er ist das Leben und das Licht der Welt. Und die Gedanken über die Errettung der Gotteskinder, über Licht und Finsternis kehren an vielen Stellen im Ev wieder. Nur die Weltschöpfung durch den Logos wird nicht mehr erwähnt; vielleicht hat sich Joh nur Zurückhaltung auferlegt, weil sein Ev meist Worte Jesu enthält. Indem er aber diesen Zug fallen läßt, bleiben in seiner Christologie fast nur noch die Gedanken zurück, die man auch ohne die Logoslehre bis dahin auf Jesus übertragen hatte. Eine umgestaltende Bedeutung für die neue Religion würde der Logosbegriff nur haben, wenn auch die Frömmigkeit des Ev wesentlich durch ihn bedingt wäre. Das ist bei aller Aehnlichkeit, die sich im einzelnen findet, doch nur in sehr beschränktem Maße der Fall; erst bei den Apologeten hat die Logosmetaphysik als solche das Christentum erheblich verändert. Viel wichtiger als der Logos ist der Gottesglaube, der bei Joh neu ins Christentum eingetreten ist oder sich wenigstens durch ihn in seiner ganzen Tiefe entfaltet und eine neue Stufe christlicher Mystik geschaffen hat. Der Logos ist nur ein Anzeichen dieses weiter gehenden hellenistischen Einschlages im vierten Evangelium.

Fünfter Abschnitt.

Die Entwicklung der Mystik.

Erstes Kapitel.

Die Christusmystik des Paulinismus.

Literatur § 51 und 78.

§ 104. Das mystische Erlebnis, seine Bedeutung und seine Formen.

1. Die Mystik des Paulus ist in den Kreisen seiner Schüler nicht erloschen, sondern in mancherlei selbständigen Gedanken und Frömmigkeitsweisen weitergebildet worden. Vor allem ist der Eph unser wichtigstes Zeugnis für die Ausbildung der paulinischen Mystik. Er baut sich vollständig auf der Christusmystik auf: er hat die reichsten Formeln für das mystische Erleben, er hat es ins Metaphysische hinaus ausgedehnt, er ist auch seinem Stil nach der deutlichste Zeuge für die getragene Andachtsstimmung der Mystik, mit seiner liturgischen Fülle und schwebenden Häufung ähnlicher Worte, in denen sich das Unfaßbare aussprechen will, fast ein einziges langes wundervolles Gebet. Jedenfalls ist er vor Ignatius die lebendigste und feierlichste Verkündigung dieser Frömmigkeit des Paulinismus. Ignatius selbst steht schon in der Nähe der Mystik des Joh, aus der er Wichtiges übernommen hat.

2. Man kann an dem Gebrauch der Formel „*in Christus Jesus*" oder „*im Herrn*" die Paulusschüler fast genau abgrenzen. So hat Kol dieses „Christus in den Heiden" in seiner ganzen Wunderbarkeit als das große Mysterium Gottes bezeichnet 1 27. Eph ist so erfüllt von der Formel, daß in seinen ersten Sätzen kein Gedanke ohne sie ausgedrückt ist. In den Past, im 2 Thess und 1 Petr wird sie selten, um dann in der johanneischen Mystik in ganz veränderter Gestalt aufzutauchen.

„In Christus Jesus" hat man die Gnade Gottes Eph 1 6 2 7 4 32 2 Tim 1 9 2 1, die *Erlösung* Kol 1 14 22 Eph 1 7 2 13, ist man neu geschaffen für gute Werke Eph 2 10, versiegelt 1 13 und beschnitten Kol 2 11 (Taufe), hat man die Rettung und die Teilnahme an den Verheißungen 2 Tim 2 10 Eph 1 3 2 6 3 6, das ewige Leben 2 Tim 1 1 und die Verklärung 2 Thess 1 12. Das Sein in ihm ist aber auch der Antrieb und die Kraft zu *neuem sittlichem Leben* Eph 5 8 Kol 3 18 20 (2 Thess 3 4 6); stark zu werden in seiner Kraft Eph 6 10, zu wan-

deln in ihm Kol 2 6, fromm zu leben in ihm 2 Tim 3 12 und sich aufzubauen auf ihm und einzuwurzeln in ihm Kol 2 7, in unvergänglicher Treue und Festigkeit durch den Glauben, durch den der Christus Wohnung macht in den Herzen Eph 3 17. In den Past überwiegen formelhafte Wendungen, auch neue wie Glauben in Christus Jesus Eph 1 1 1 15 Kol 1 2 1 Tim 3 13 2 Tim 3 15 und Liebe in Christus Jesus 1 Tim 1 14 2 Tim 1 13, nicht viel mehr sagend als unser „christlicher Glaube", „christliche Liebe".

Am wichtigsten sind zwei Neubildungen. Die eine ist für Eph bezeichnend: die Uebertragung der Formel auf die Prädestination. Es ist dem Christen gewiß, daß Gott schon vor Grundlegung der Welt ihn „in dem Christus" auserwählt hat Eph 1 4, „in ihm, in dem wir auch erlost (*ἐκληρώθημεν*) worden sind, vorher bestimmt nach dem Vorsatz dessen, der alles wirkt" 1 11 f. Wie hier der Gedanke ins Kosmische überspielt, so wird aus der Mystik ganz und gar Metaphysik, wenn man die *οἰκονομία*, den Heilsplan Gottes „in Christus" ins Auge faßt 1 9 3 11. Dieser zweite neue Gedanke spielt auch im Kol eine Rolle 1 16 19 und wird hier in allerlei Wendungen zum Ausbau der Mystik verwandt; Christus wird „alles in allen" Kol 3 11 (das *ἐνδύσασθε* 3 12 verrät den Anschluß an Gal 3 27 f., aber wie ist dies gesteigert! Und vgl. 1 Kor 15 28!). Jenen Gedanken von der Prädestination in Christus haben auch Past einmal 2 Tim 1 9. Man sieht also, daß die Schüler in ihrer Weise auch über den Meister hinausgegangen sind.

3. Auch das *Bild vom Sterben und Auferstehen* mit dem Herrn ist noch lebendig. Es findet sich außer in der knappen Formel von 1 Tim 2 11: „Wenn wir mitgestorben sind, so werden wir auch mitleben", stark und tief im Kol und bei Ignatius. Im Kol ist es mit neuen Mysteriengedanken verbunden und steht als Erklärung des Leidens des „Apostels" 1 24 und als Taufgedanke für alle, die in „Christus beschnitten sind mit einer Beschneidung, die nicht mit den Händen gemacht wird". Dadurch haben sie „den Fleischesleib ausgezogen", nicht bloß ein kleines Stück von ihm wie bei der jüdischen Beschneidung. Das geht über Paulus hinaus, dessen Gedanken vom Mitbegrabenwerden und Mitauferstehen auch noch gebracht werden 2 11 ff., vgl. 2 13 *συνεζωοποίησεν* 3 1 f. *συνηγέρθητε*. Am eigenartigsten aber ist Kol 3 3: „Ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit dem Christus in Gott verborgen; wenn aber der Christus offenbar werden wird, unser Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit." Die reiche Beziehung dieser Worte, die starke Verkürzung der Gedanken im Wort, das Schwanken des Ausdrucks zwischen Innerlichkeit und Meta-

physik, das alles macht das Wort zu einem der schönsten Worte paulinischer Mystik.

4. Eigenartig weitergebildet ist auch das Bild vom *Leibe des Christus*, zumal wieder im Kol und Eph. Christus ist jetzt nicht mehr der Geist, der die Ekklesia durchwaltet, sondern das Haupt, von dem aus (*ἐξ οὗ*) sich die Lebensströme durch den ganzen Körper der Christenheit ergießen Kol 2 19 1 18 Eph 1 22 f. 4 15 f. 5 23. — Eine Vermischung dieses Bildes mit dem vom *Bau*, das Paulus auch schon gebraucht hatte, bringt dann den bildlich unmöglichen, aber für die Sache so bezeichnenden Gedanken eines „lebendigen Baues", der vom Christus durchwaltet und vom Geist belebt ist Eph 2 20 ff. 1 Petr 2 5. Nach anderer Seite ist das Bild vom Leib weitergebildet, wenn Christus der *σωτὴρ τοῦ σώματος* heißt Eph 5 23, der Pfleger 5 29, der Arzt und „Heiland" des Leibes der Kirche. Für die Mystik wichtiger ist der Ausdruck Eph 1 23, daß die Kirche sei *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου*, d. h. der Bereich, innerhalb dessen der lebt, der das All in allen Wesen ausfüllt. Für den Mystiker heißt das, daß er in dem Christuserlebnis sein eigenes Sein ausweitet bis in die Tiefe der alles umfassenden und einschließenden Gottheit. Das Wort steht auf dem Uebergang zum Pantheismus.

5. Man hat in der Kirche dann auch den alten mystischen Gedanken von der *Vermählung* (Ehe *συζυγία*) mit der Gottheit, aber für die Ekklesia, übernommen. Schon Paulus hatte eine Gemeinde mit der Braut verglichen, die er dem Christus zuführen wolle 2Kor 11 3. Im Eph ist der Gedanke wohl der bekämpften Gnosis, die ja in ihrer Aeonenlehre von der Syzygie zwischen Christus und der Kirche viel redete, entrissen. Doch ist Eph 5 25—33 so stark ins Sittliche und Kirchliche gewandt, daß es für die Mystik nicht viel zu sagen hat. Daß der Verfasser aber mehr hinter dem Gedanken sucht, hat er selbst mit den Worten: „Dies Mysterium ist groß", angedeutet; und daß das Bild der Frau mit dem Bild des Leibes wechselt, verrät, daß wirklich an die mystische Liebesvereinigung gedacht ist. Auch in Apk 21 und 2 Clem 14 kehrt das Bild wieder; und nicht bloß bei Gnostikern, sondern auch in der Kirche scheinen nach Did 11 11 mystische Handlungen üblich gewesen zu sein, die dieses „kosmische Geheimnis der Kirche" darstellen sollten. Zu einer wirklichen Ausbildung ist die Liebesmystik aber erst viel später gekommen, als man das Hohelied mit Hilfe dieses altmystischen Gedankens zu entdecken anfing.

6. Auch das andere alte Bild, einst sinnlich wirklich verstanden und im gottesdienstlichen Brauch angedeutet, das Bild von der *Wiedergeburt*, das Paulus nicht verwandt hat, taucht nun bei seinen Schülern auf, mit der Taufe verbunden Tit 3 5 (*παλιγγενεσία*), in 1 Petr 1 23 von denen gesagt, die Christen geworden sind, „nicht aus verweslichem Samen [wie sonst Menschen entstehen], sondern aus unverweslichem Samen, dem Wort des lebendigen und bleibenden Gottes". 1 Petr 1 3 bezeichnet es den Neuanfang des Lebens der Jünger Jesu durch die Auferstehungserlebnisse. Dann hat Joh diese Mystik der Taufwiedergeburt wohl an ein Wort Jesu angeschlossen und vertieft 3 5. — Die dem Paulus näher stehenden Schüler haben auch in diesem Fall seine Weise zu sprechen; sie reden nicht von Wiedergeburt, sondern von *Neuschöpfung* oder vom neuen Menschen Eph 2 10 15 4 22 ff. Kol 3 10 Tit 3 5.

§ 105. Die Vergegenwärtigung und Verinnerlichung des Heils.

Literatur s. S. 218, vor § 51 und 59. — GPWetter, Phos (*ΦΩΣ*) 1915.

1. Die vollendete Mystik hat im religiösen Erlebnis selbst das Heil. Wenn auch die neutestamentliche noch nicht so weit gekommen ist, so nimmt doch das Erleben einen viel breiteren Raum in ihr ein als das erstrebte Ziel der Religion. Die Zukunft wird gleichgültiger, weil man den Strom des ewigen Lebens schon in sich rauschen fühlt. Selbst einander so nahe stehende Schriften wie Eph und 1 Petr unterscheiden sich hier stark. Leuchten in diesem unmystischen Schreiben die Farben der Zukunftshoffnung hell auf, so laufen im Eph gegenwärtiges und zukünftiges Leben sehr oft völlig ineinander. Preist jener, daß die Gläubigen eine lebendige Hoffnung haben und für das Erbe im Himmel bewahrt werden 1 3–5, so dieser, daß Gott sie in Christus gesegnet habe mit allerlei Geistesgütern in der Himmelswelt 1 3, und feiert dann immer den gegenwärtigen Besitz des Heils bis an das Ende des großen Dankgebetes 1 14, wo er ganz knapp des „Erbes" gedenkt. Und wenn er im folgenden 1 18 nochmals auf die Zukunft anspielt, auf den Reichtum der Herrlichkeit des Erbes unter den Heiligen, so fügt er sogleich wieder als wesentlich die Größe der Gotteskraft in den Gläubigen bei. Das Wichtigste ist ihm, daß man mit Christus auferstanden und in die Himmelswelt versetzt *ist* 2 5. Im *Hebr* beginnt die Mystik die ganze Art der Zukunftshoffnung, die auch

hier vom Druck der Verfolgung lebendig gehalten ist, umzuwandeln. Denn nicht so sehr der Weltuntergang und der Gerichtstag des Herrn wird hier erwartet als die ewige Welt, das reine Urbild unserer Sinnenwelt, die Heimat und die Ruhe der Seele. Man nennt das seinen Hellenismus und Alexandrinismus, aber es war auch in Alexandrien hellenistische Mystik, die so wirkte. Bei *Ignatius* und *Joh* hat sich die neue Zukunftserwartung der Mystik am stärksten ausgeprägt. Jener hat nach der Weise des Paulus und doch mit neuen Tönen die Hoffnung auf die Heimkehr der einzelnen Seele durch den Tod ausgesprochen: „Gut ist das Sterben für mich, das Sterben in Christus Jesus hinein, besser als zu herrschen über die Enden der Erde. Geboren werden muß ich, . . . hindert mich nicht daran, das Leben (durch das Martyrium) zu gewinnen! Wollet nicht, daß ich sterbe! . . . Laßt mich das reine Licht umfangen. Dorthin gekommen, werde ich Mensch sein!" Röm 6.

2. Die Vergegenwärtigung des himmlischen Heiles drückt sich auch darin aus, daß nicht bloß mit den Worten Leben und Herrlichkeit, Friede, Freude und Freiheit, sondern vor allem mit dem Wort *Licht* bezeichnet wird, was im Menschenherzen wohnt, das durch Christus seinen Gott gefunden hat und erlöst ist. Alter jüdisch-religiöser Sprachgebrauch und die Mysteriensprache, die ihre Einweihung *φωτισμός* nennt, wie das Christentum nun seine Taufe (S. 357), wirken hier zusammen. Die bedeutsamste Stelle ist die Schilderung der Bekehrung im Eph 5 7—15, die von den Kindern des Lichts und der Frucht des Lichts (vgl. Gal 5 22) und von verborgenen Tiefen des Herzens spricht, die vom Licht enthüllt, selber Licht werden; der Höhepunkt ist das Stück eines Hymnus: „Erwache, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, und aufleuchten wird dir der Christus!" 5 14. Fragt man näher, was dieses Licht Kol 1 12 ist, so kann man wohl hier und da sagen: es ist Erkenntnis Gottes Eph 1 18 3 9 1 Clem 36 2 59 2 und neues sittliches Leben (an den meisten Stellen und Barn 18 1 19 1). Aber man schöpft damit den Inhalt des Wortes nicht aus: Licht ist es, strahlend und wärmend, was da an neuem Leben in den Seelen aufgegangen ist.

Christen sind Kinder des Lichts, wie 1 Thess 5 5 so Lk 16 8, dazu Eph 5 8, gerufen in das wunderbare Licht Gottes 1 Petr 2 9. Bekehrung ist die Wendung des Menschen „aus der Finsternis zum Licht" Act 26 18. Aufgabe des Apostels ist, die vom Propheten geweissagte Aufgabe Israels und des Gottesknechts zu erfüllen, ein Licht zu sein den Heiden Act 13 47 (. . Jes 49 6 51 4

42 6), „Licht zu verkünden den Heiden“ Act 26 22, die Menschen zu erleuchten Eph 1 18. Die Jünger Jesu sind — so deutet Mt den alten Spruch — das Licht der Welt 5 14. Um Erleuchtung betet der Apostel auch für seine Gemeinde Eph 3 9.

Zweites Kapitel.

Die Mystik der Johannesschriften.

§ 106. Die Eigenart der johanneischen Frömmigkeit.

Literatur s. S. 342. — RBultmann, Die Eschatologie des Joh-Evs, Zwischen den Zeiten 1928.

1. *Die Mystik des Urchristentums vollendet sich bei Johannes.* Noch ganz anders als im Eph spürt man im 4. Ev und im 1 Joh — die anderen „Johannesschriften“ gehören diesem Manne nicht, sie haben nur einen Hauch seines Geistes verspürt — unter den gleichförmig dahinfließenden Worten den starken Strom eigenen Lebens in der geheimnisvollen Tiefe. Freilich nicht, um eine neue Mystik (vor allem nicht, um eine neue Christologie, wie man früher wohl meinte) in die Welt zu bringen, hat Joh geschrieben: das Ev ist eine Apologie des Sohnes Gottes 20 31, und wir haben in den beiden vorangehenden Abschnitten gesehen, wie gewaltig sein Verfasser die Aufgabe, vornehmlich gegen Juden, aber auch vor dem Staat und für gebildete Hellenen durchgeführt hat; der Brief aber ist an die Gläubigen geschrieben, damit sie sich durch die gnostischen „Irrgeister“ nicht davon abbringen lassen, daß sie Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und ewiges Leben haben 5 13 1 3 f. 4 1 ff. (vgl. § 93). Aber die Schriften sind so eingetaucht in Geheimnis und Innigkeit, daß man ihre praktischen Absichten oft gar nicht gesehen hat. Und wenn die Apologetik zu grobem Wunderglauben und derber Sinnenfälligkeit führt, so werden sie doch immer wieder niedergezwungen durch Innerlichkeit. Die Speisung sagt bei Joh vor allem auch: Jesus ist das Brot des Lebens, die Heilung des Blindgeborenen: Jesus ist das Licht der Welt, die Auferweckung des Lazarus: Jesus ist die Auferstehung und das Leben. Ueber all dem Sinnfälligen aber steht geschrieben: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“ 20 29. Wenn endlich sein antignostischer Eifer ihn manchmal in kirchliche Enge und „katholische“ Betonung der „Werke“ und „Gebote“ führt, so wird das alles aufgehoben durch die Kraft, mit der dieser My-

stiker auf das Grunderlebnis der sittlichen Erlösungsreligion, die Gnade, wenn auch meist nicht mit diesem paulinischen Wort, hinweist (1 16 f.).

2. Unausgesprochenes spricht in diesen Schriften am stärksten. Der Mann, der sie schrieb, hatte mehr erlebt, als er sagen konnte, ja als vielleicht an der Oberfläche seines Lebens ihm selber bewußt geworden war. In Bildern, vom unaufklärbar Bewegten in der Natur hergenommen, hat er sich ausgeströmt: „Der Wind weht, wo er will, und seine Stimme hörst du. Aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht. Also ist jeder, der aus dem Geist geboren ist" 3 8. „Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird in alle Ewigkeit nicht mehr dürsten. Sondern das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm eine Quelle Wassers werden, das ins ewige Leben springt" 4 14. „Wenn einer dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt . . ., Ströme werden aus seinem Leibe fließen lebendigen Wassers!" 7 37 f. Auch von dem ebenso geheimnisvollen Wachstum in der Natur, von Rebe und Weinstock, nimmt dieses Leben seine Bilder, um zu zeichnen, was zwischen dem Menschen und seinem Erlöser vorgeht 15 2 f. Unbegreiflich ist dieses Leben für jeden, der es nicht kennt: „Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben; und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an" 3 11. Immer wieder muß der Mystiker klagen: Sie verstehen es nicht! Und doch kann er nicht schärfer, nicht klarer sagen, was ihn so mächtig und beseligend durchdringt. Er kann nur wiederholen und sich wundern über den Unverstand, wenn er gleich fühlt, daß eigentlich die anderen sich noch mehr wundern müssen über seine Art und seine Worte 3 7 u. ö. Bis auf den heutigen Tag geschieht es jeder Auslegung so, die diese Worte mit dem Verstand begreifen will; sie kommt schließlich zu Quellenscheidungen. Das ist die Art der *Mystik:* Gefühl ist alles, und wer die Sache „weiß", der fühlt alle Kräfte seiner Seele in Bewegung geraten, wenn ihre feierlichen Worte erklingen. Er lebt ihre Wahrheit, sie wird ihm nicht bewiesen. Nur in Bildern vermag eine solche Seele von ihrer Fülle zu reden; Licht und Leben, Ströme lebendigen Wassers 7 37, die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus 1 14 17. Gerade der Gebrauch des Wortes *Wahrheit* ist so bezeichnend für den Mystiker, der es kaum genauer sagen kann, was ihm das Herz durchflutet: der Geist der Wahrheit 14 17 15 26, der ihn in die ganze Wahrheit leitet 16 13. Und Jesus selber, der Weg zu Gott, ist „die Wahrheit

und das Leben" 14 6. Wer aus der Wahrheit ist, der hört seine Stimme 18 37. Sein letztes Gebet ist: Heilige sie in Deiner Wahrheit! 17 17 19. Wenn Christentum Tat ist, so ist es das Tun der Wahrheit 3 21, und wenn es Religion ist, so ist es ein Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit 4 23 f. Nicht um Geistigkeit Gottes und die Wahrhaftigkeit des Menschen handelt es sich, sondern um Geist und Wahrheit, um jenes Innerste, Unaussprechliche im Menschen, jenes geheimnisvolle Leben, in dem er sich mit der anderen Welt berührt und in dem Gott zum Menschen kommt und ihn durchwaltet. Nur wer dies Erleben kennt, wer das Lebenswasser in sich rauschen fühlt 4 13 f., weiß, was wahrer Gottesdienst ist.

3. So wenig wie bei Paulus ist bei Joh die Mystik das Ganze. Neben ihr stehen die *Glaubensreligion* und die *Sakramente*. Die Glaubensreligion so stark, daß man sehr häufig die beiden anderen übersehen und in sie umgedeutet hat. Bei den Sakramentsaussagen war das verhältnismäßig leicht, weil das Abendmahl in der Tat in sehr schwebenden Ausdrücken besprochen und seine Einsetzung übergangen ist (§ 113); bei der Taufe mußte man freilich schon zur Quellenscheidung greifen und aus 3, 5 die Worte „aus Wasser und" streichen, um eine Wiedergeburt aus dem Geist allein zu erhalten. Die Mystik aber war schwer zu übersehen oder umzudeuten. Von unserer altorthodoxen Theologie an, die die Unio mystica in den Abschiedsreden des Ev ausgesprochen fand, über Schleiermacher und Fichte geht hier eine Linie der Auslegung, die durch die Wiederentdeckung der antiken Mystik in einer rein geschichtlichen Betrachtung des Ev sich durchgesetzt hat, etwa seit HJ Holtzmanns Bibl. Theologie. Freilich hat schon die altlutherische Theologie die biblische Mystik von der der „Schwenckfeldianer" unterschieden als eine zwar nicht nur symbolisch, aber auch nicht essentialiter gemeinte, also sie doch der Glaubensreligion zu nähern versucht, und so haben wir auch eine Auslegung der Joh-Schriften, die entweder eine Glaubensmystik (vgl. die Analogie bei der Auslegung des Paulus) bei ihm findet, so etwa BWeiss, oder ganz und gar die mystischen Aussagen nur als Versinnbildlichung von Gedanken über das Wort und den Glauben nimmt, so in der Nachfolge Ritschls etwa Wendt. Eine entschlossene Ablehnung der Mystik wie bei Paulus (S. 339) tritt auch hier jetzt wieder in der dialektischen Theologie auf: Bultmann will nur „*Eschatologie*" anerkennen, wobei das Wort in dem der Schule eigentümlichen Sinn von dem „Durchbrechen"

Gottes in die Geschichte gemeint ist. Nun ist ohne Zweifel in der Vergegenwärtigung des Heils und in der geschichtlichen Offenbarung Gottes im Sohn eine solche „Eschatologie" hier wie auch sonst im NT gelehrt; aber es geht nicht an, die mystischen Aussagen einer bewegten Innerlichkeit, wie die oben angeführten vom Geist und seinem geheimnisvollen Weben, vom Leben und vom Licht im Menschen (und nicht bloß in der Welt) oder die später zu behandelnden vom Einswerden mit Gott in dem Sohne in kosmologische und „eschatologische", d. h. gegenwärtig-geschichtliche umzudeuten. Selbstverständlich ist wie bei Paulus die Mystik unter dem Einfluß der Glaubensreligion und im Blick auf die geschichtliche Offenbarung Gottes eine andere geworden, als die Mystik der Mysterienreligionen war. Aber umgekehrt hat auch die Glaubensreligion eine so eigenartige Form angenommen, daß diese erklärt sein will. Sie ist nur zu erklären aus ihrer Berührung mit einer Mystik, von der mehr als nur ein paar Formeln äußerlich übernommen worden sind. Ja sie erscheint bei Joh, wenn auch nicht wie bei den Gnostikern als die niedere Stufe, so doch geradezu als die Eingangshalle in das Heiligtum, nach deren Durchschreitung man erst zur wesentlichen Vereinigung mit der Gottheit gelangt. Darum empfiehlt es sich auch, von ihr auszugehen und durch sie sich zu den höchsten Aussagen der Mystik hinführen zu lassen.

§ 107. Die johanneische Glaubensreligion.

Schlatter, Grafe s. S. 12, o. — Harnack, SBBA, 1911, 7. — Bultmann S. 447.

1. In wenigen großen Sätzen ist die Glaubensreligion bei Joh klassisch ausgesprochen. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab, auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn nicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, denn er hat nicht an den Namen des einzigen Sohnes Gottes geglaubt" 3_{16} ff. „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stirbt, und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben in Ewigkeit" 11_{25} f. „Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den,

der mich gesandt hat, und wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin als ein Licht in die Welt gekommen, auf daß, wer an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe" 12 44 ff., vgl. 47 f. „Wer ist es, der die Welt überwindet, als der, welcher glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist?" 1 Joh 5 5. In diesen Sätzen und etwa 1 12 7 38 1 Joh 5 5 3 23 steht das ganze Christentum. Von der welterlösenden Liebe Gottes ausgehend, führen sie über die Sendung des Sohnes zum Hören und Sehen, Glauben und Annehmen des Menschen und zu seiner künftigen wie gegenwärtig erlebten Seligkeit, zur Gotteskindschaft und zum ewigen Leben, aber ebenso auch zu der Kraft der neuen sittlichen Tat, die aus dem Glauben stammt. Es ist die sittliche Erlösungsreligion in voller Klarheit wie bei Paulus, nur ohne die Schärfe eines persönlichen Kampfes gegen Gesetz und Pharisäismus. Das Christentum ist sich jetzt seiner selbst in Sicherheit und Kraft als der neuen Religion des *Glaubens* und der *Gnade* 1 16 f. bewußt. Freilich kündet sich auch die Kirchlichkeit und Gesetzlichkeit der späteren Zeit in Einzelheiten an: Der Glaube ist ein „Gebot" 1 Joh 3 23, sogar Joh 6 29 ein „Werk"; er ist Glaube „an den Namen", christologisches Bekenntnis, antignostisches Wertlegen auf das Fleisch des Christus 1 Joh 4 2 5 1 5. Doch fehlen auch die tiefen innerlichen Klänge nicht: „Euer Herz ängstige sich nicht, glaubet an Gott und glaubet an mich!" 14 1.

Was man diesen Stellen noch hinzufügen kann, bringt nichts Neues, nur mehr Einzelzüge. Wer glaubt, empfängt das ewige Leben 3 15 f. 18 3 36 20 31, wird auferstehen 6 40 47 und kommt nicht in das Gericht 5 24. Auch das gegenwärtige Leben wird dem versprochen, der glaubt 11 25, wie er auch ein Kind des Lichtes wird 12 36 und in der Finsternis nicht bleibt 12 46, weil er an das Licht glaubt 12 36. Er wird die Herrlichkeit Gottes sehen 11 40, ein festes Herz gewinnen 14 1 und nimmermehr dürsten 6 35. Das gegenwärtige wie das zukünftige Heil gehören also dem Glauben. — Sein *Inhalt* ist fast ausschließlich *der Sohn*. Nur selten ist von glauben an Gott 12 44 14 1 (εἰς, abgeleitet vom Sohn) die Rede oder von „Gott vertrauen" 5 24 1 Joh 5 10, selbst dies mehr im Sinne eines Fürwahrhaltens seiner Verheißungen und seines Zeugnisses für den Sohn. Sonst handelt es sich stets um glauben „an den Sohn" 3 36, den Sohn Gottes 9 35 1 Joh 5 10, an das Licht 12 36, an Jesus 12 11, an den Gottgesandten 5 38, „an ihn" (13mal, „an mich" 11mal), an seinen Namen 1 13 2 23 3 18 1 Joh 5 13 (einmal mit Dativ 1 Joh 3 23); gemeint ist an allen Stellen, daß man das christologische Bekenntnis für wahr hält, daß Jesus der Christus ist, der Heilige Gottes 6 69, der Sohn Gottes 20 31, der in die Welt kommen soll 11 27. Man glaubt, daß er vom Vater ausgegangen ist 16 27 30, daß dieser ihn gesandt hat 17 8 usw. Der 1. Brief hat das Bekenntnis auch in besonderer antidoketischer Form 1 Joh 5 1 5. — Der Glaube *ent-*

steht auf seiner untersten Stufe aus dem Wunder: Komm und sieh! 1 46—50 2 23 7 31 12 38 u. ö. und aus den Weissagungen der Schrift 2 22, des Moses 5 46 47, endlich aus denen, die Jesus selber ausspricht eben zu dem Zweck, Glauben zu finden, wenn sie eintreffen 13 19 14 29. Tiefer wird der Glaube, indem man dem Worte Gottes glaubt 5 24, oder einfach Jesus selbst und seinen Werken 4 21 5 38 6 30 10 37 14 11 8 15 31 und Worten 4 50 2 22 3 11 f. 12 38 48.

2. Alles hat hier einen eigenen Klang, eine große stille Feierlichkeit, einen erhabenen liturgischen Stil, der alte Ueberlieferung und neues Erleben verrät. Die Glaubensreligion ruht hier auf dem Grunde einer Mystik, die uns erst die Tiefen dieser neuen Form des Christentums erschließt. Diese Mystik schließt sich mit aller Innigkeit an Jesus an, der als lebendige Persönlichkeit von göttlicher Fülle und Herrlichkeit der Phantasie und der Liebe zum Erleben gegeben wird. Dadurch gewinnt der Glaube hier seine letzte Tiefe und Wärme; und es wird begreiflich, daß die Glaubensreligion im Christentum meist nicht in den Spuren des Paulus, sondern des Joh geht. Wenn das Glauben auch der Messiaswürde Jesu gilt: er selbst wächst an Größe und Lebensgehalt weit über diese Formel hinaus: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen." „Das Gesetz ist durch Moses gegeben; aber die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden." Aus seiner Fülle (*πληρώματος*, Anspielung auf die Fülle „der Gottheit") haben wir alle genommen, und zwar Gnade um Gnade. Wie anders als Mk 8 29 und selbst Mt 16 16 klingt hier das Petrusbekenntnis: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist" 6 68 f. Das ist Glauben „an ihn". Die Erfahrung des tiefen, ewigen Lebens, die man an ihm macht, belebt die Christologie des *Bekenntnisses* zu einer *Christusgläubigkeit* von solcher Innigkeit wie in keinem andern Buch des NTs.

§ 108. Die Christusmystik.

Bousset, Kyrios Christos S. 168 ff.

1. Diese Christusgläubigkeit ist noch nicht das Tiefste. Wir treten erst dann in das innerste Heiligtum johanneischer Frömmigkeit ein, wenn wir seine Sätze vom *Einswerden und -bleiben mit dem Sohne* hören, in denen er die Christus*mystik* wesentlich und endgültig ausgesprochen hat. „Bleibet in mir, und ich in euch! Gleichwie die Rebe keine Frucht bringen kann von sich aus, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in

mir bleibt. Ich bin der Weinstock und ihr seid die Reben: wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun. — Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so betet, um was ihr wollt, und es wird euch zuteil werden" Joh 15 1—7. So spricht der geschichtliche von dem übergeschichtlichen Christus; nur mit diesem kann man ja dauernd und wesentlich zusammenwachsen. Und ausdrücklich ist es so dargestellt, wenn Jesus bei der ersten Andeutung der Mystik, auf seine Wiederkunft hinweisend, sagt: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch" 14 19 f., vgl. 14 10. Dieselben Gedanken in Verbindung mit der Gottesmystik kehren im Gebete 17 21 ff. 10 wieder. — Der Brief spricht nicht weniger klar, wenn auch weniger ausdrucksvoll die Christusmystik aus. „Wer den Sohn hat, der hat das ewige Leben, wer aber den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht" 1 Joh 5 12. „Wer seine Gebote hält, bleibt in ihm und er in ihm. Und daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, an dem Geist, den er uns gegeben hat" 1 Joh 3 24. „Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; jeder der sündigt, hat ihn nicht gesehen und hat ihn nicht erkannt" 3 6, vgl. 2 5 f. „Bleibet in ihm, damit, wenn er offenbar wird, wir gutes Mutes sein können und von ihm bei seiner Ankunft nicht beschämt werden" 2 28. Auch diese wenigen Sätze umspannen das *Ganze:* das neue Leben als seliges und sittliches Leben, Zeit und Ewigkeit. Es ist wieder deutlich die *sittliche Erlösungsreligion.* Das Gleichnis vom Weinstock ist nur die mystische Umwandlung des Bildes vom Baum und der Frucht. Freilich auch hier treten neben sie die Drohung mit dem „Hinausgeworfenwerden" — in das Höllenfeuer, wie die übergangenen Worte erklären — und gewisse Einschläge der kirchlichen Frömmigkeit.

2. Der Versuchung, diese Sätze auf die allgemeinchristlichen Gedanken des Innewohnens des heiligen Geistes oder auf das im Christen „wohnende" Wort Gottes und damit auf die Glaubensreligion zurückzuführen, hat man zu widerstehen, so stark sie auch von Stellen wie 1 Joh 3 24 2 14 Joh 15 3 7 aus sein kann. Allein man würde hier, wie bei Paulus (vgl. S. 243), den eigentlichen Sinn nicht treffen. Vielmehr zeigt die Prägung der Sätze, daß hier anderes, ein wesenhaftes Innewohnen des Sohnes in dem Gläubigen gemeint ist.

3. Die *Eigenart* dieser Mystik ist groß, auch Paulus gegenüber. Es fehlen die Formeln „in Christus Jesus", „in dem Herrn", die

Bilder der Neuschöpfung und Erneuerung, das Sterben und Auferstehen mit Christus, die Ekklesia als sein Leib. Dafür steht jenes erhabene „Er" und „Ich", das große, alles sagende „der Sohn" und das schwingende „Ihr in mir" und „Ich in euch" und über allem liegt ein feierlicher liturgisch-hieratischer Klang mit schillernden und schwebenden Sätzen, die auch die schlichtesten Worte so eindrucksvoll und tiefsinnig machen, wie etwa jenes 14 19, in dem der einfache Satz „und ihr werdet leben" die Wonne der Jünger über das Wiedersehen mit dem Auferstandenen, das neue mystische Leben in dem Erhöhten und die Gewißheit ihres eigenen ewigen Lebens so wundersam vereinigt. Ebenso vieldeutig ist das oft wiederkehrende Wort vom „Bleiben" in dem Sohne. Es entstammt religiösen Tiefen, entspricht aber auch der kirchlichen Lage, dem Kampf mit den Gnostikern, die sich von der Gemeinde trennen und darum in dem Sohne „nicht bleiben", eben darum auch „hinausgeworfen werden in das Feuer" wie die Rebe, die keine Frucht bringt. Endlich ist ganz eigenartig, wie das mystische Einwohnen nicht nur von dem Sohne (und dem Vater), sondern von den Heilsgütern (und den Mächten des Unheils) ausgesagt wird: das Sein der Wahrheit in uns 1 Joh 1 8 2 4 und das Sein aus der Wahrheit 2 4, das Bleiben im Tode 3 14 und das Sein aus der Lüge, das Bleiben im Lichte oder in der Finsternis, und wie diese Wendungen alle heißen.

Die neue Christusmystik hängt mit den *neuen christologischen Namen* zusammen, die uns schon in der johanneischen Apologetik begegnet sind: „Ich bin das Licht der Welt" 8 12 12 46, „Ich bin die Tür der Schafe" 10 7, „Ich bin der gute Hirte" 10 11 14, „Ich bin der wahre Weinstock" 15 1 5, „Ich habe die Welt überwunden, bin der Sieger" 16 33. Wie diese Würdenamen alle aus den Mysterienreligionen stammen, so führt der Ich-Stil dieser Sätze schließlich zurück in den priesterlichen Stil vorderasiatischer Religionen. Hier wird deutlich, wo wir die letzten Grundlagen der neuen Mystik zu suchen haben. Wesentlich ist aber für sie, daß sie all diese Mythologeme verklärt und verinnerlicht, und zwar auch durch das Mittel, daß sie in demselben Ich-Stil die inneren Güter des Heiles mit Jesus verbindet: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich" 14 6. „Ich bin die Auferstehung und das Leben" 11 25. Im Lichte dieser Mystik haben endlich auch die alten Namen *Menschensohn* (S. 176 f.) und *Gottessohn* (§ 34) eine neue Farbigkeit gewonnen.

Ueber die Möglichkeit, die neue Christologie aus dem mandäisch-manichäischen Mythus vom „Gesandten" abzuleiten, s. § 114.

§ 109. Die Gottesmystik.

RSchuetz, Die Vorgeschichte der johanneischen Formel *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* 1917.

1. Die Christusmystik ist nur der Uebergang zu dem Letzten, zum *Einswerden mit Gott*. In den Abschiedsreden beginnt Jesus seine Jünger in diese Mystik einzuführen. Er geht aus davon, daß er in dem Vater ist und der Vater in ihm. In dem Lebenden schon kann man den Vater sehen 14 10 f., vgl. 10 38; erst recht in dem Auferstandenen: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater — und ihr in mir — und ich in euch" 14 20. So betet er auch für die Zeit nach seinem Tode: „Daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns sind, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" 17 21, vgl. 17 22 23 26. Im Brief haben wir dieses Aufsteigen über den Sohn zum Vater nur einmal 5 20: „Der Sohn hat uns Verstand gegeben, den Wahrhaftigen zu erkennen, und wir sind in dem Wahrhaftigen in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser (d. h. der Gott, den wir in Jesus haben) ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben" 5 20. Daneben heißt es schlichter 2 24: „Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohn und in dem Vater bleiben." Der Brief hat nun aber im Unterschied vom Ev auch Stellen, an denen die Gottesmystik allein auftritt: „Niemand hat Gott je gesehen. Wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist vollendet in uns. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat" 4 12 f. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm" 4 16. Vor den Irrgeistern braucht man keine Angst zu haben: „Ihr seid aus Gott, Kinder, und habt sie besiegt; denn größer ist der in euch als der in der Welt!" 4 4. „Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott" 4 15.

Auch hier enthalten die Aussagen das *Ganze der sittlichen Erlösungsreligion*. Man hat in Gott das ewige Leben und die Kraft zum Guten, die Liebe zu den Brüdern muß aus dem Einswerden mit Gott fließen. Daneben steht auch hier der kirchliche Einschlag. Auch hier kann man versucht sein, die Mystik in Bildersprache aufzulösen und zu behaupten, Joh meine nicht, daß Gott selber

im Menschen wohne, sondern bloß sein Geist oder die Liebe; denn diese treten in ganz gleichen Aussagen auf 1 Joh 4 12 16 Joh 17 26. Allein mit dem gleichen Recht könnte man die Gottheit selber zu einer Allegorie verflüchtigen, da sie mit der Liebe „gleichgesetzt" wird.

2. Die *Gottesmystik ist das wesentlich Neue* bei Joh. Sie ist nur möglich durch einen *neuen Gottesglauben*. Erst und nur bei Joh gibt es von Gott Aussagen wie die: Gott ist Geist, Gott ist Liebe, Gott ist Licht. Wo solche Gleichungen gebildet werden, ist die Einfalt des persönlichen Gottesglaubens, wie ihn Jesus hatte, verschwunden, aber auch die israelitisch-jüdische Gottesvorstellung zurückgedrängt und das zur Vollendung gebracht, was wir in Act 17 sich anbahnen sahen. Indem im mystischen Erlebnis Gott selbst gesucht wird, muß der Gottesglaube einen pantheistischen Einschlag bekommen. Der Gott des Joh hat nicht mehr ein *πνεῦμα*, er *ist* Geist 4 24; noch nicht in unserm Sinn, aber doch schon in dem Sinn, daß er nicht von Tempeln umschlossen wird, wie ihn auch kein Mensch je gesehen hat; nur sein einziger Sohn, der in des Vaters Schoß ist, hat uns von ihm erzählt 1 18. Dieser Gott wohnt nicht mehr bloß im Licht (S. 374), sondern er *ist* Licht, und keine Finsternis ist in ihm 1 Joh 1 5. Er duldet auch keine Finsternis im Menschen. Gott hat nicht bloß Liebe, sondern er *ist* Liebe, wenn auch noch einmal der „Zorn Gottes" in alter Weise stehen geblieben ist 3 36; wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm 1 Joh 4 16. Selbst Aussagen, in denen Joh von der Liebe Gottes redet wie die anderen 3 16 1 Joh 4 11, haben ihren besonderen, tiefen Klang: „Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erwiesen, daß wir Kinder Gottes heißen sollen. Und wir sind es. Deshalb kennt uns die Welt nicht, denn sie hat ihn nicht erkannt" 1 Joh 3 1. Wie dem Paulus, so ist es endlich auch diesem Mystiker viel herrlicher, daß „Gott uns zuerst" geliebt hat, als daß der Mensch ihn jetzt lieben darf und soll 1 Joh 4 11, und daß Gott „größer ist als unser Herz", das uns verdammt, wo er verzeiht, der „alles weiß" 1 Joh 3 20. Inhaltlich sind das freilich nur Vertiefungen der Gedanken Jesu und seines Apostels, oder besser: gedankliche Klärungen ihrer lebendigen Anschauungen; aber der Form nach sind diese Aussagen neu. Endlich zeigt sich, daß hier Neues von außen kommt, daran, daß Gott nun auch actus purus wird. Gott hat sich nie zur Ruhe gesetzt, er *arbeitet* 5 17: „Mein Vater arbeitet bis zu diesem Augenblick!" *οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός,*

ἀκάματον μέν ἐστι πνεῦμα ὁ θεός heißt es in der Hermesmystik, aber schon Aristoteles hat die Sache.

3. Das Stärkste aber, was von dieser neuen Gottesanschauung ausgesagt wird, ist die aus der Liebesmystik stammende Formel „*aus Gott erzeugt* oder *geboren*" (γεγεννημένος), die im Brief mehrfach verwendet wird. So konnte man vom Gottesglauben Israels und Jesu aus nicht sprechen. Gottessohnschaft hieß hier Adoption, Kinde*sannahme*. Zwar kann auch Joh noch wie Paulus (vgl. auch 2 Kor 3 18) sprechen: „Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erwiesen, daß wir Kinder Gottes *heißen* dürfen. Und *wir sind es*. — Geliebte, nun sind wir Gottes Kinder, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß, wenn er offenbar werden wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist" 3 1 f. Aber vielleicht meint das „Und wir sind es" schon mehr. Jedenfalls spricht sonst Joh in den Bildern der naturalistischen Mystik. Die *Gotteskindschaft* wird eine „Erzeugung", nicht aus Fleisches und Mannes Willen Joh 1 13, sondern aus Gott. Je sinnlicher sie spricht, desto mehr meint diese Mystik zu sagen (1 Joh 3 9 σπέρμα). Uebrigens ist trotz dieser beiden Stellen auch die Uebersetzung „aus Gott geboren sein" nicht unmöglich; denn יולד מן wie γεννᾶσθαι ἐκ bezeichnet meist das Geboren werden „aus" der Mutter. Auch in diesem Verschwimmen von Vater und Mutter in der Gottheit zeigt sich der neue mystische Gottesglaube, den die Gnosis, besonders die Oden Salomos, deutlicher vertreten (vgl. übrigens auch das ἀπεκύησεν in Jak 1 18).

Wieder kann *das Ganze der Religion* sich in dieser Form aussprechen. Wer aus Gott gezeugt ist, tut die Gerechtigkeit 1 Joh 2 29 und nicht die Sünde; wer aus Gott erzeugt ward (hier einmal γεννηθείς), wahrt sich, und der Böse kann nicht an ihn rühren 5 18. Alles, was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt; dem Gottentstammten sind die Gebote Gottes nicht schwer, und er vermag sie zu halten 5 4. Die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und kennt Gott 4 7. Auch hier ist wieder das kirchliche Bekenntnis Erkenntnisgrund für das Ausgottsein 5 1. Endlich wird die Gotteskindschaft Veranlassung, die Brüder zu lieben 5 2; denn jeder, der den Erzeuger liebt, liebt auch, was von ihm erzeugt ist 5 1.

Aber haben wir mit Recht alle diese Stellen auf ein *Erlebnis*, das Erlebnis des Gläubigwerdens und der Vereinigung mit Gott gedeutet? Wenn Jesus Joh 11 52 sagt, er sei gekommen, um die „zerstreuten Gotteskinder" in der Welt zu *sammeln*, so scheint es sich bei dem Gottes-Kind-sein doch gar nicht um einen Vorgang in der Zeit, sondern wie in der Gnosis um eine ewige Gotteskind-

schaft zu handeln? Und manchmal steht in ganz gleichen Sätzen statt des Gezeugtwerdens aus Gott ein Sein aus Gott, das nicht anders als von einem ewigen, wesenhaften Sein verstanden werden kann 8 47. Oder es steht als Gegensatz ein Sein aus der Welt, aus dem Teufel und von unten her 8 23 f. 44 1 Joh 3 8 12, also ein Sein, das durch kein Erlebnis in der Zeit bedingt sein kann. Wenn aber das Sein aus Gott eine ewige Wesensbestimmtheit der Gotteskinder ist, wie kann dann das Gezeugtsein aus Gott, das doch die notwendige Vorbedingung für das Sein aus Gott sein sollte, ein zeitlicher Vorgang sein? Dieser Widerspruch läßt sich nicht verstandesmäßig überwinden. Weder darf man die eine Reihe der Aussagen nach der andern umdeuten, noch soll man sie durch Quellenscheidung auseinanderreißen. Vielmehr heißt es religiös und aus den praktischen Absichten des Buches verstehen, warum Joh so spricht. Wir haben schon gesehen, wie die Apologetik mit dieser Vertiefung der Verstockungslehre ins Metaphysische an Kraft und Schärfe gewinnt; das religiöse Verständnis aber dieser sich widerstreitenden Gedankenketten kommt von einer anderen Seite her.

§ 110. Die Heilsgewißheit und der Menschenwille.

1. Es handelt sich bei diesen Aussagen schließlich um nichts anderes als um den höchsten Ausdruck der *Heilsgewißheit*, wie wir sie in den gnostischen Richtungen in noch schärferer, dualistischer Ausprägung beobachten konnten. Joh steht ohne Zweifel gerade auch mit dieser metaphysischen Ausprägung der Mystik in der Nähe der Gnosis, so scharf er die Gnosis bekämpft. Dazu kommt, daß alle Mystik eine metaphysische Vollendung ihrer Erlebnisse glaubt. Schon jenes Eingangswort 14 10 ff. und das Gebetswort: „Ich in ihnen und du in mir, damit sie geweiht seien zu einer Einheit" 17 23, bringt den besonderen Klang in das Erlebnis hinein; denn das Einssein von Vater und Sohn, an dem man teilnimmt, ist ein ewiges. Daß das *Sein aus Gott* nichts anderes ist als *das in die Ewigkeit gesteigerte Leben in Gott*, geht mit aller Deutlichkeit aus dem wechselnden Gebrauch der Formeln hervor. So wechseln miteinander in 1 Joh 4 4 ff. „aus Gott sein" (opp. „aus der Welt sein"), „Gott in euch" (opp. „der in der Welt", der Teufel), „Gott kennen" und endlich wieder „aus Gott sein". All diese Ausdrücke sind gleichwertig: nicht in ihnen, sondern in den anderen Satzstücken liegt der Fortschritt der Gedanken. Das zeigt, wie flie-

ßend für den Mystiker der Uebergang vom zeitlichen Vorgang des Erkennens Gottes zum Sein „in" Gott und zum ewigen Sein „aus" Gott ist. Dasselbe zeigt sich, wenn die Wirkungen des religiösen Erlebnisses, das Bekenntnis, das Tun der Gerechtigkeit, die Liebe zum Bruder, das Ablassen vom Bösen wie aus der Liebesvereinigung mit dem Sohne und dem Vater, so auch aus dem Sein „aus" Gott abgeleitet werden 1 Joh 4 1—4 3 10 2 16. Und doch kann gar kein Zweifel sein, daß das „Sein aus Gott" auch ein Metaphysisches bedeutet: es geht allem Werden und Sichbekehren voraus. Nur wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes 8 47 1 Joh 4 6; nur wer aus der Wahrheit ist, hört Jesu Stimme 18 37, vgl. 1 Joh 2 21 3 19. Wenn der Sohn endlich selbst von sich sagt, daß er nicht aus der Welt, sondern „aus Gott" sei, so ist deutlich, daß es sich hier um ein ewiges Verhältnis, nicht um das Bekehrungserlebnis handelt 17 14 8 23 42, vgl. 3 31. Dem Mystiker ist das Zeitliche von dem Ewigen aufgenommen und hat die Bedeutung eines Ewigen gewonnen.

2. Dieselbe Steigerung der Heilsgewißheit ins Metaphysische drückt sich noch in anderen Aussagen aus. Bezeichnend ist, daß Joh nie von Berufung, von Erwählung nur mit Bezug auf die Auswahl der Jünger durch Jesus spricht 6 70 13 18 15 16 19. Die Ausdrücke sagten ihm nicht genug. Denn es finden sich andere, stärkere Formeln. „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht *zieht* . . . Wer *von Gott her gehört hat* (die geheimnisvolle Stimme in seinem Innern) *und gelernt* hat, der kommt zu mir" 6 44 f., vgl. 6 65. „Alles, was mir mein Vater *gibt*, kommt zu mir, und den, der zu mir kommt, werde ich nicht hinausstoßen" 6 37. Nein, er wird, wenn er erhöht ist von der Erde, *alle* zu sich ziehen 12 32. Gott hat dem Sohn ja die Vollmacht über alles Fleisch gegeben 17 2, vgl. 1 12. Auch „*bewahren*" im Stand der Rettung kann allein der Sohn 6 39. Er betet zu Gott um Bewahrung der Seinigen und darf von sich bekennen: „Ich habe sie bewahrt in Deinem Namen, . . . und keines von ihnen verdarb außer dem Sohn des Verderbens — damit die Schrift erfüllt würde" 17 12. Der Vater, der sie ihm gegeben hat, ist ja auch größer als alle, und keiner kann etwas aus seiner Hand reißen 10 29. „Ohne mich könnt ihr nichts tun" 15 5, vgl. 15 1—5.

3. Neben diese Aussagen tritt freilich auch bei Joh, wie in dem Gemeinchristentum (§ 94, 4 u. 8), die Reihe der entgegengesetzten. Wie der Glaube ein „*Gebot*" Gottes 1 Joh 3 23 und ein „*Werk*" des

Menschen ist 6 29, so muß man die Speise zum ewigen Leben „schaffen", erarbeiten 6 27. Solcher Widerspruch ist ja auch so natürlich: man erlebte den Zug zu Jesus als etwas Unwiderstehliches, wie etwas Angeborenes, und doch war Mahnung und Forderung noch so nötig. „Wollt auch ihr weggehen?" fragt Jesus 6 27 in demselben Abschnitt, in dem auch die Worte stehen vom „Ziehen" des Vaters. Und immer wieder ertönt die Mahnung „Bleibet in mir!" 15 4 9, vgl. 1 Joh 2 24 27 ff. Im schärfsten Widerspruch zur Verstockungs- und Teufelstheorie, die so oft ausgesprochen wird, um den Unglauben der Juden zu erklären, stehen Aussagen wie die: „Ihr *wollt* nicht zu mir kommen, um das ewige Leben zu haben" 5 40. Sie lieben die Ehre bei Menschen mehr als die bei Gott 5 44. Sie *wollen* die Werke ihres Vaters, des Menschenmörders, tun 8 44. Sie kommen nicht ans Licht, weil ihre Werke böse sind 3 19 ff. 7 7. Sie sind nicht blind! — so ändert Joh sogar Jesu Urteil über die Pharisäer um 15 22 ff. Der Imperativ der sittlichen Forderung klingt überall durch die Worte der Mystik hindurch.

§ 111. Der Genuß der Heilsgüter im mystischen Erlebnis.

Bousset, S. 168 ff. — GPWetter, Phos (*ΦΩΣ*) 1915. — EvSchrenck, Die joh. Anschauung vom Leben 1898. — Bultmann s. S. 447.

1. Die Vergegenwärtigung und Verinnerlichung der Hoffnung, die schon bei Paulus angebahnt war, ist bei Joh vollendet. Alles ist belebt und erhöht, da der Fleisch gewordene Gottessohn selbst als Licht und Leben, als Weg und Wahrheit die ganze Fülle der Heilsgüter verkörpert und geschenkt hat.

Mit neuer Gewalt und Tiefe spricht Joh vom *Leben*. Zwar kennt er auch noch ein ewiges Leben in der Zukunft 3 15 10 28 3 36, wie an diesen Stellen der Gegensatz oder an anderen das Futurum beweist 6 39 f. 44 54 11 25 f. 12 26 (der alte Spruch Jesu etwas verändert). Aber das Wesentliche sind die großen Worte vom gegenwärtigen Leben im Sohne, über die man jenen Satz des Prologs schreiben mag: „*In ihm war das Leben, und das Leben ward das Licht der Menschen*" 1 4. Man hört hier den Jubel einer in Todesangst untergehenden Welt: Leben ist Licht, nur Leben! Und nicht ins Gericht müssen: „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben, und in das Gericht kommt er nicht; denn er ist aus dem Tod in das Leben hinübergetreten" 5 24. Und Liebe erleben: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod ins

Leben hinübergetreten sind; denn wir lieben die Brüder; wer nicht liebt, bleibt in dem Tod" 1 Joh 3 14. Es handelt sich nicht bloß um das sittliche Leben: man *erkennt* nur das Leben an der Liebe zu den Brüdern; man fühlt an ihr, daß der Mensch „lebendig" ist. Aber Leben ist mehr, ist geheimnisvolle Fülle. Das Wasser, das Jesus gibt, wird im Menschen eine Quelle des Wassers, das ins ewige Leben quillt 4 14, und das Brot, das er gibt, bleibt zum ewigen Leben 6 27. In dieser Fülle des „bleibenden Lebens" 1 Joh 3 15 verschwimmt Zeit und Ewigkeit. Die Stunde „kommt und ist schon", daß die Toten die Stimme des Sohnes hören 5 25, der „die Auferstehung und das Leben ist", so daß wer an ihn glaubt, nimmermehr sterben und, wenn er stirbt, doch leben wird 11 25.

Das *Licht* ist ein Lieblingswort auch dieser Mystik: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben" 8 12 ff. Es ist bald sittliche Wahrheit, Erkenntnis und Tat 12 46 ff., bald Klarheit des Göttlichen, auch die strafende: „Wer das Böse tut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht aufgedeckt werden" 3 20. Das Schillern der Ausdrücke zwischen Zeit und Ewigkeit, Erlebnis und Jenseitigkeit ist wieder das Wesentliche. „Wandelt, wie ihr das Licht habt, damit euch die Finsternis nicht überrasche. Und wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht. Wie ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet" 12 35 ff. „Licht", das ist rechtes Erkennen, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Lieben — „Licht", das ist aber auch Jesus 9 5, das ist Gott 1 Joh 1 5. So spricht die Mystik. Am wunderlichsten und tiefsinnigsten 11 9 f.: Zwölf Stunden des Tages hat ihm sein Vater gegeben, da wandelt Jesus im Licht und wirkt, solange das Licht dieser Welt, die Sonne, scheint. Wer in der Nacht wandelt, der stößt an, denn das Licht ist nicht — in ihm.

Die *Herrlichkeit* wird ebenso verinnerlicht, die Herrlichkeit, die der Sohn vom Vater hat 17 5 und den Seinen weiter gibt 17 22 10. Undeutlicher ist, was sie jetzt schon sein kann: das Wunder, das der Sohn tut, den Vater zu verherrlichen 11 4 2 11, der heilige Geist 16 14, die Heidenmission 13 32 f., die Gebetserhörung 14 13, auch das sittliche Leben 15 8. Sie ist also alles geistig Leuchtende in Jesus und den Seinen, die Sieghaftigkeit des Wesens, die man an dem einzigen Sohne Gottes sah 1 14 und die man einst auch für sich erwartet, wenn man ihn sehen wird, wie er ist 1 Joh 3 2.

2. Die großen inneren Güter hellenistischen Erlösungsglaubens leuchten, wie bei Paulus, in lebendigen Worten auf. Die *Freiheit:* „Wenn ihr bleiben werdet in meinem Worte, so . . . werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen" 8 32. Frei von der Sünde 8 34; frei aber auch, im Hause Gottes zu sein als seine Söhne, während die Juden Sünder und Teufelssöhne sind 8 39 ff. Und der *Friede:* „Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch! Nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch: euer Herz braucht sich nicht zu ängsten und zu sorgen. Ihr habt gehört, daß ich euch gesagt habe: Ich gehe und komme wieder zu euch!" 14 27 f. „Das habe ich zu euch gesprochen, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Drangsal, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden!" 16 33 f. Unter dem Eindruck dieses letzten Wortes Jesu an seine Jünger gewinnt auch der dreimalige Gruß des Auferstandenen einen besonderen Klang, jenes stille: „Friede sei mit euch!" 20 19 21 26. Die *Freude* endlich fehlt zum Dreiklang dieser Segensworte nicht. „Seine Freude", die im Vollmaß auch seine Jünger bekommen sollen 17 13, hinterläßt Jesus, damit ihre Freude voll sei 15 11, ihnen, die er nun seine Freunde nennt 15 13 ff. Es ist hier wie bei Paulus eine Freude im heiligen Geist; sie hebt an, wenn der Paraklet kommt 14 28 26, der alle Traurigkeit aus den Herzen nimmt 16 20, eine Freude ohne Ende 16 22. Neben dieses Erlebnis tritt die Sicherheit der Gebetserhörung, welche die Freude ebenfalls „vollmachen wird" 16 24.

3. Kein Wunder endlich, daß, weil das Heil so lebendig erfahren wird, die ganze äußere Zukunftserwartung im Schwinden ist. Das Kommen des *Gottesreiches* ist nur noch einmal berührt 3 5, und das *Weltgericht* löst sich in einen geschichtlichen Vorgang auf. Das ist das Gericht, daß das Licht mit dem Sohn in die Welt gekommen ist; bei seinem Schein scheiden sich die Menschen 3 18—21. Bei der Wiederholung dieser Gedanken in 5 24 wird die alte Gerichtsverkündigung neben solcher Verinnerlichung festgehalten 5 25—29 und ebenso 12 45—48, wo zum drittenmal diese für Joh, auch für seine Apologetik (§ 97, 6) sehr wichtigen Gedanken auseinandergesetzt werden (vgl. auch 8 15 f. 26). Dabei ist die Ausdrucksweise wieder so schillernd, daß man manchmal nicht sagen kann, wo der Uebergang aus dem inneren Gericht zu dem Weltgericht, aus der inneren Auferstehung zur Auferstehung „aus den Gräbern" gemacht wird. Man kann ebensogut sagen: „Es gibt kein Gericht, der Sohn richtet keinen Menschen" 8 15 12 47 f. als: „Das Gericht ist bereits

da" 3 19 5 30. Es ist die Art dieses Glaubens, daß das Göttliche nur Licht ist, kein Gericht, keine Strafe, nichts „Böses" bringt, auch der Vater richtet nicht 5 22. Im Leben der Völker ist es wie im Leben des Einzelnen: In der Stunde, da Jesus sich zum Sterben schickt, kommen die Heiden zu ihm 12 20; das ist das Gericht in der Völkerwelt, „nun wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden" 12 20—33 24 31. Jesu „Erhöhung", sein Tod und seine Auferstehung ist das Gericht über die Welt 16 8—11.

Es fehlen die Gehenna des synoptischen Jesus, Abyssus-Scheol und Hades. Das Verderben (ἀπώλεια) steht noch 17 21 (12 25 ist ein Synoptikerwort), ähnlich 3 15 f. 6 39 17 12 18 9. Doch ist auch dies Wort wie das ewige Leben, dessen Gegensatz es bezeichnet, wohl schon manchmal verinnerlicht und vergegenwärtigt. Der Himmel ist die ewige Welt, nicht die kommende, aus ihr steigen die Engel auf und nieder 1 51 wie der Sohn 3 13 6 31, dort sind die Wohnungen der Seligen 14 2 ff. 17 24. Nur der Anhang 21 22 f. und der Brief 2 28 3 2 kennen den Gedanken der Wiederkunft Jesu. Die Auferstehung zum Leben und zum Gericht bleibt in 5 21 29 11 22—25 6 39 f. 44 54 1 Joh 4 17.

§ 112. Der Heilsweg der Mystik: Erkennen, Schauen und Lieben.

Bousset, Kyrios Christos S. 168 ff. — Bultmann s. S. 447.

1. Dem neuen mystischen Erleben entspricht auch ein neuer Heilsweg. Zum Glauben treten Erkennen, Schauen und Lieben. Freilich auch hier hat Joh nichts vollkommen Neues geschaffen. Von Erkenntnis und vom Schauen Gottes und von Liebe zu ihm sprach schon das AT, sprach auch in seiner Art Jesus, sprach aber auch die Mystik bei Paulus und draußen in der Welt. Das alles lebt nun in reichen Aussagen mit neuer Glut und Kraft auf.

2. Um mit dem Einfachen und Gemeinchristlichen anzufangen, so stehen auch bei Joh noch oft Glauben und *Erkennen* Gottes einander sehr nahe. In 10 38 ist die Erkenntnis das Ziel des Glaubens, und 6 69 heißt es: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist." In 1 Joh 4 16 steht umgekehrt „erkannt und geglaubt", gewiß nicht, weil hier nicht Christus, sondern die Liebe Gottes Gegenstand des Erkennens und Glaubens ist. Vielmehr beweist dieser Wechsel, beweisen Satzverdoppelungen wie 17 8, daß glauben und erkennen einander sehr nahe stehen, nicht wie in der Gnosis Gegensätze sind. Sie haben auch meist denselben Inhalt: daß Jesus der Heiland der Welt ist 4 42, daß er „es ist" 8 28, daß er im Vater ist und der Vater in ihm 14 20 10 38, daß er von Gott ausgegangen ist 17 7 f. Nur einmal steht etwas

Innerliches als Inhalt der Erkenntnis, nämlich die „Liebe des Sohnes“ 1 Joh 3 16; es heißt hier also fast „fühlen“, daß er für uns seine Seele eingesetzt hat. Und doch muß auch wieder das Erkennen etwas Tieferes sein als das Glauben. „Gott erkennen“ sagt Joh nicht nur öfter als „an Gott glauben“, sondern er meint auch mehr damit. Nie wird gesagt, daß *Jesus* an Gott „glaube“, wohl aber, daß er ihn *kenne* und erkannt habe! Man kann meinen, Gott zu kennen, und man kennt ihn in Wahrheit nicht 8 54 f. 15 21 ff. 17 25 4 22. Es heißt eben nicht bloß: erkennen, daß der Vater der allein wahre Gott ist und Jesus sein Gesandter 17 3; obwohl die Erkenntnis, „daß alles, was der Sohn hat, dem Vater gehört“ 17 7 f. und daß er der Gesandte Gottes ist, ein ganz wesentliches Stück der Gotteserkenntnis ausmacht, vgl. 8 54 17 25. Hat doch auch der Sohn „uns“ das Bewußtsein gegeben, den Wahrhaftigen zu erkennen 1 Joh 5 20. Diese Erkenntnis wird aber im Tiefsten zu der Erkenntnis der Liebe Gottes, der die Welt so geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn gab 3 16. „Wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu (ἐν) uns hat“ 1 Joh 4 16. Das ist das Höchste, was Joh sagen kann. Sonst kann er es nicht sagen, nur fühlen lassen, was die Gotteserkenntnis ist: „Wenn ihr mich erkannt hättet, würdet ihr auch meinen Vater kennen. Von nun an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen . . . Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir aus, sondern der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke!“ 14 7 10 f. So sagt der Mystiker nicht ganz, was er bei diesem Wort fühlt; aber er läßt empfinden, daß sich ihm hier Tiefen erschließen, in die nur solche hinabsteigen können, die aus Gott sind 1 Joh 4 6. Und wenn, wie hier, so noch öfters das Erkennen Gottes mit dem Sein aus Gott gleichgesetzt ist (vgl. 1 Joh 2 3 6 4 6) oder dem Gezeugtsein aus Gott 1 Joh 4 7, so wird 1 Joh 5 20 die Gotteserkenntnis geradezu der Weg, auf dem man sich mit dem „Wahrhaftigen“ eint. Es ist also deutlich, daß diese Erkenntnis Gottes ein Stück des mystischen Erlebnisses selber ist. Darum „ist“ auch Gott erkennen das ewige Leben 17 3. Es ist bedeutsam, daß der Glaube viel stärker mit den besonderen Heilsgütern in Beziehung gebracht wird als die Erkenntnis Gottes (diese nur mit der Freiheit 8 32); auch darin ist deutlich, daß die Erkenntnis Gottes und des Sohnes an sich das Gut ist, in dem Joh das Heil gegenwärtig spürt.

3. Einen besonderen Klang haben dann zwei dem Erkennen begrifflich sehr nahe stehende Worte, die auch sonst für das religiöse Erleben gebraucht werden: Hören und Sehen. Eine, gegenüber der ἀκοὴ πίστεως bei Paulus neue Art, von dem „*Hören*" zu sprechen, hat Joh darin, daß er die Kette der Vermittlung weiter hinaufführt: der Sohn hat gehört von Gott 6 45 8 26 38 40 43 47 (vgl. 15 15 3 32); im Hören des Sohnes muß sich das beim Menschen fortsetzen, soll er zum Kennen des Vaters kommen 4 42. Aus dem Hören wird auch hier ein Gehorchen 10 3 (8) 16, vgl. noch 5 35 12 47. — Genau dieselbe Stufenleiter findet statt beim „*Sehen*" und „*Schauen*". Niemand hat Gott je gesehen, der einzige Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat (von ihm) erzählt 1 18; ein Satz, der auch apologetisch wertvoll war 5 37 6 45. Wer den Vater sehen will, braucht nur den Sohn „zu schauen" 14 7 ff. 12 45. Denn „was wir gehört und geschaut haben, bezeugen wir" 3 11 = 3 32 (der Täufer), und „was ich gesehen habe bei dem Vater, davon rede ich" 8 38. Einmal steht das Wort auch mit Bezug auf den heiligen Geist 14 17. So ist das Schauen teils Vorbedingung für das Erkennen, teils das religiöse Erlebnis selber, jedenfalls ganz aus der Vergangenheit, in der das Bibelbuch von dem Schauen Gottes erzählte, und aus der Zukunft, für die es die eschatologische Religion erhoffte (Mt 5 8), in die selige Gegenwart gerückt. Die Mystik der *Gottesschau*, überall bekannt und geübt, seit und durch Plato auch vergeistigt, tritt hier, an den menschgewordenen Gottessohn angeschlossen, ins Christentum ein: „Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir schauten und unsere Hände berührten vom Logos des Lebens — und das Leben ward offenbar, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das bei dem Vater war und uns kund geworden ist —: was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft hättet mit uns. Und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Und das schreiben wir, damit eure Freude voll sei" 1 Joh 1 1—4. Vgl. noch 3 1 ff. S. 457.

4. Erkennen kann man endlich den Sohn und den Vater nicht, ohne die eigentliche Gotteserfahrung zu machen in der *Liebe*, wie umgekehrt aus der Erkenntnis Gottes die Liebe zu den Brüdern fließt 1 Joh 4 7 f. und die Tat 1 Joh 2 3 f. Die Liebe aber ist das eigentliche religiöse Erlebnis. Es ist sehr bezeichnend, daß in dem Abschnitt, in dem Jesus seine Jünger vom Unglauben zum Glau-

ben, vom Unverständnis zur Erkenntnis und zum vollen Frieden führt 13—16, immer wieder von der Liebe gesprochen wird als von dem Band, das den Herrn und die Jünger, den Vater und den Sohn, das alle umschlingen soll und umschlingt. „Da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war, da er hinübergehen sollte aus der Welt zu dem Vater, nachdem er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, liebte er sie bis zu Ende", gab er ihnen den höchsten Liebesbeweis 13 1. Er tut es in jener Handlung, in der die Taufe und der Liebesdienst zugleich dargestellt sind: im Fußwaschen. Und dann kommt 14 21 die große Stelle von der Liebe: „Wer meine Gebote hat und sie beobachtet, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, der wird geliebt werden von meinem Vater, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren." Daß dieses Wort an die Jünger, das schließlich die Erscheinung des Auferstandenen verheißt, wirklich mystisch gemeint ist, zeigt der Fortgang: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort beobachten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen" 14 23. Vater und Sohn zusammen wohnend in der gläubigen Menschenseele, deren Liebe zu Gott und zum Sohn an der Treue und Innigkeit erkannt wird, mit der sie die Worte bewahrt und die Gebote hält 14 15, das ist der Kern der johanneischen Mystik, der Gottes- und Christusliebe. Darum freut sich der Jünger, daß der Sohn hinaufgegangen ist zum Vater, zur ewigen und wesenhaften Vereinigung mit ihm, denn der Vater ist größer als der Sohn und kommt mit dem Sohn zusammen in sein Herz. Das 15. Kap. setzt die Gedanken fort mit dem Bild vom Weinstock und von den Reben 15 1—8, das mit den Worten schließt: „Wie mich der Vater geliebt hat und ich euch geliebt habe, so bleibet in meiner Liebe" 15 9. — Im Brief geht der Mystiker den umgekehrten Weg von Gott aus, um dieselben Gedanken zu entwickeln. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm. Darin vollendet sich die Liebe bei uns, daß wir frohe Zuversicht haben am Tage des Gerichts . . . Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus. Denn die Furcht hat es mit der Strafe zu tun; wer sich also fürchtet, ist nicht vollendet (*τετελείωται* ganz geheiligt) in der Liebe. Wir lieben, denn er hat uns zuerst geliebt" 4 16—19.

Wichtig ist für dieses Innerlichste der Frömmigkeit, daß auch Jesus selber als Träger des religiösen Erlebnisses erscheint. „Ich

liebe den Vater, und wie mir der Vater geboten hat, so tue ich" 14 31, sagt er von sich, ganz wie er es von den Jüngern, seinen Freunden, verlangt 15 14 ff., vgl. 15 9 und 15 12. Aus der Gottesliebe nimmt auch hier alles seinen Anfang. Gott hat zuerst die Welt geliebt, so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn für sie gab 3 16. Den Sohn hat er schon vor Grundlegung der Welt geliebt 17 24, er liebt ihn aufs neue, weil er seinen Willen tut und seine Seele für die Menschen gibt 10 17. Die Liebe, mit der Gott ihn geliebt hat, „ist" in den geliebten Menschen, die an den Sohn glauben 17 26. Gott liebt die Menschen von Ewigkeit her 17 23; aber er liebt sie auch, weil und wenn sie den Sohn lieben 14 21 und sein Wort beobachten. Was dem Verstand unvereinbar dünkt, diese ewige Liebe Gottes und seine Liebe als Lohn für die Treue, dem Mystiker ist es ein und dasselbe sub specie aeterni.

So schließt sich der Ring: Liebe strahlt von Gott aus in die Welt, und aus ihr zurück zu Gott: „Geliebte! Wir wollen einander lieben; denn die Liebe stammt aus Gott, und jeder der liebt, ist aus Gott geboren und kennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe. Darin ist erschienen die Liebe Gottes zu (ἐν) uns, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, daß wir das Leben empfingen durch ihn. Darin besteht die Liebe. Nicht als ob wir ihn zuerst geliebt hätten, sondern er hat uns geliebt und seinen Sohn gesandt als Sühnung wegen unserer Sünden. Geliebte, wenn uns Gott so geliebt hat, sollen auch wir uns untereinander lieben" 1 Joh 4 7–11. In diesen Sätzen ist die *sittliche Erlösungsreligion* in ihrer ganzen Tiefe *mit den Mitteln der neuen Liebesmystik* ausgesprochen.

§ 113. Der Heilsweg der Sakramente.

Literatur S. 12, 1 und 62.

1. Dennoch kennt auch Joh noch den alten Heilsweg der Sakramente, und es ist dem Mystiker ein eigenes Anliegen, diese Quellen aller Mystik von seiner Frömmigkeit aus zu beleuchten, und dem Apologeten eine Aufgabe, sie gegen Mißverständnisse zu schützen.

Um zu sagen, was ihm die *Taufe* ist, läßt er Jesus dem Nikodemus gegenüber den Spruch von der Wiedergeburt vertiefen zu der Forderung einer Geburt von oben 3 3 und erläutert das durch die Worte „Geburt aus Wasser und Geist". Er geht damit nicht

über die gemeinchristliche Anschauung von der Taufe hinaus, nur daß das ganze Stück in seiner tiefsinnigen Weise das Höchste mehr ahnen läßt als irgendein anderes Wort im NT. Von den weiteren Aeußerungen über die Taufe sind 3 22 4 2 f. nur für die Apologetik wichtig, 1 33 eine Bestätigung von 3 5. Vielleicht ist die *Fußwaschung* nichts anderes als die Taufe der Apostel durch Jesus vor ihrer Aussendung, die in 13 20 ff. vollzogen wird. Man vermißte auch sonst (Herm Sim IX 16) gerade die Taufe an den ersten Zeugen des Christentums. Dann wäre für die Taufe aus der Stelle noch zu lernen: Das Verbot wiederholter Waschungen, wie sie die „Tagestäufer" (*ἡμεροβαπτισταί*) und andere übten, die sakramentale Auffassung der Reinigung (*καθαρὸς ὅλος* 13 10) und der Brauch, nicht mehr den ganzen Menschen einzutauchen.

Vom *Abendmahl*, dessen fehlende Einsetzung eines der Rätsel des Evangeliums ist, läßt Joh Jesus in der großen Rede sprechen, die er nach der Speisung in der Synagoge zu Kapernaum hält 6 53—59. Nachdem sich Jesus vorher nach der Weise der Mystik als das Brot des Lebens, das Gegenbild des Manna, geschildert hat 28—50, gibt er in V. 51 das Stichwort für das Sakrament: „Das Brot ist mein Fleisch", um dann stark zu betonen: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein Blut trinkt, habt ihr kein Leben in euch . . . Mein Fleisch ist die wahre Speise und mein Blut der wahre Trank. Wer mein Fleisch kaut (!) und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm", und hat von dem „lebendigen Vater" in dem „lebenden" Sohn selber das Leben V. 53 55 ff. Damit ist die Entwicklung, die wir bei Paulus im Gang sahen, vollendet. Man denkt nicht mehr an den Tod Jesu, nur noch an seine verklärte Leiblichkeit, die man im Sakrament genießt. Und doch wird das Sakrament trotz der Sinnlichkeit der Ausdrücke wieder ins Uebersinnliche der Mystik verklärt: es sei „kapernaitischer Mißverstand", an die *σάρξ* zu denken, *πνεῦμα* sei gemeint, verklärtes Himmelswesen, Fleisch kann kein Leben schaffen 6 63.

2. Die Sakramentslehre steht bei Joh ebenso unverbunden zu der Mystik und der Glaubensreligion wie bei Paulus. Man hat sie sogar aus dem Evangelium entfernen zu können geglaubt, in Joh 3 5 durch einfaches Streichen der Worte *ὕδατος καὶ*, in 6 28—59 durch Umdeutung der zweiten Hälfte der Rede nach der ersten, die in der Tat nicht das Sakrament, sondern den Glauben an Jesu Worte ein Essen des Lebensbrotes nennt. Beides ist nicht ange-

bracht; daran aber, daß es möglich ist, zeigt sich, wie überwiegend die geistige Religion bei Joh gegenüber der Sakramentslehre ist. Und sichtlich ist die Abendmahlsrede mehr aus apologetischen Gründen gebracht als aus religiösen (S. 410). Es bleibt dabei, daß man glaubt *und* getauft wird, die Worte bewahrt *und* das Sakrament genießt.

3. Auf das Sakrament wird, wie die angeführten Stellen zeigen, das Sein in dem Sohn und in dem Vater und das ewige Leben ebenso zurückgeführt wie auf den Glauben, das Erkennen und die Liebe. Und umgekehrt: wie die Waschung erzielt, daß der Mensch an dem Sohne teilbekommt 13 8, so „reinigt" auch das Wort Jesu 15 3 und heiligt die Wahrheit 17 17 ff. (hier mag nebenbei auch an den Tod Jesu gedacht sein 17 19). Also auch hier ist die Sakramentsreligion ein dritter Heilsweg neben Mystik und Glaubensreligion.

§ 114. Die neue Offenbarung des Parakleten und die Entstehung der johanneischen Frömmigkeit.

Literatur s. S. 342, bes. Windisch. — HWindisch, Die fünf joh. Paraklets-sprüche. FJ. — HSasse, Der Paraklet im Joh-Ev, ZnW 1925.

1. Mit dem hohen Bewußtsein einer Sendung sind die joh. Schriften geschrieben. Wenn im Brief ein Mann Zeugnis gegen die Gnostiker ablegt, der von Anfang an den Logos des Lebens geschaut und mit Händen betastet hat 1 Joh 1 1—4, so unternimmt das Ev es, einer Welt, die vom Logos spricht und ebenso Weisheit wie Wunder verlangt, Jesus als den einzigen Gottessohn vom Vater voll Gnade und Wahrheit zu beweisen, weil es sich aus vollkommenem Geistbesitz heraus bewußt ist, die alten Evangelien überbieten, ja ersetzen und selbst über den geschichtlichen Jesus hinaus für eine neue Zeit die ganze Wahrheit offenbaren zu können. Jesus ist nur Anfang und nie versiegende Quelle der Wahrheit, aber nicht das Ganze und nicht das Ende; das bringt erst der Paraklet, der Geist der Wahrheit, den Jesus hier vor seinem Tod mit großer Feierlichkeit verheißt.

Das Bild vom *Parakleten*, dem Anwalt der Seele im himmlischen Gericht (S. 35. 426), ist zwar auch paulinisch (S. 320) und gemeinchristlich. Und zwar ist es, auch bei Joh, wie 1 Joh 2 1 und „der andere" Anwalt Joh 14 16 beweist, ursprünglich auf Jesus und von ihm erst auf den Geist übertragen. Auch sonst hat Joh noch die *gemeinchristlichen* Aussagen über den Geist. Er kommt mit der Taufe 3 5—8, gegenüber der Täufersekte (§ 98) wird die

Geistestaufe betont 1 33 1 32 und daß Christus der Träger des Geistes im Vollmaß und ausschließlich ist 3 34. Ebenso wirkt das Pneuma beim Abendmahl 6 63; der Geist, nicht das Fleisch, schafft das Leben. Ganze Ströme lebendigen Wassers 7 38. — Den Aposteln hat Jesus nach seinem Tod den Geist eingehaucht und das Amt der Sündenvergebung übertragen 20 22, vorher gab es noch kein Pneuma 7 38 f., nämlich außerhalb der Person Jesu. Daß der Gottesdienst der Christen im Geist und in der Wahrheit geschieht 4 24 (S. 383 und § 88) und daß man an dem heiligen Geist erkennt, ob Christus oder Gott in dem Christen lebt 1 Joh 3 24 4 13 1 Joh 5 6 ff., das sind verbreitete Gedanken, wenn auch in besonderer Form ausgesprochen. In diesen Aussagen fehlt jeder Anklang an den Paulinismus; selbst der Gedanke des Paulus vom Geist als der Grundkraft des sittlichen Lebens ist nur sehr schwach nachzuweisen: die „Salbung" 1 Joh 2 27 f. ist in erster Linie Erkenntnis, wenn auch sittliche, und 3 24 ist undeutlich.

2. Sein Anwaltsamt übt der Geist durch die Wirkungen, die er vollbringt. Sie gehen nach zwei Seiten. Einmal gegen die Welt, die der Paraklet ihrer Sünde überführt, richtet und straft (*ἐλέγχειν*) 16 8—11. Er deckt ihr Wesen auf, zumal *περὶ ἁμαρτίας*, daß ihr Nichtglaube an Jesus Sünde war, indem er *περὶ δικαιοσύνης* dessen Gerechtigkeit durch die Auferstehung nachweist, die er bewirkt und nach der *περὶ κρίσεως* in der Mission auch das Gericht über den Herrscher dieser Welt vollzogen wird (vgl. 12 31). So wird der Anwalt freilich auch zum Zeugen 1 Joh 5 6 vor der Welt. Zum zweiten aber wirkt der Paraklet nach innen. In der Gemeinde hält er ebenfalls als Zeuge Jesu 15 26 die Tradition aufrecht 14 26; aber vor allem vollendet er die Offenbarung. War Jesus nur eine geschichtliche Erscheinung, „mußte er weggehen" 14 1—12, so bleibt der Geist in Ewigkeit 14 17; und er ergänzt vieles, was Jesus zu sagen gehabt hätte, ja er erst führt in die *ganze* Wahrheit ein 16 12 f. Es gibt also *eine ewige und vollkommene Offenbarung*, die über den geschichtlichen Jesus und seine Worte hinausführt. Freilich ist das nicht grundstürzend gemeint und will nicht von Jesus losreißen: „Nicht von sich selbst aus wird der Geist reden, sondern, was er hört, wird er reden, und das Kommende wird er euch verkündigen. Er wird mich verherrlichen, weil er *aus dem Meinen* nehmen und es euch verkündigen wird" 13 13 f., und wenn auch der Geist vom Vater kommt, der ihn schickt 14 26 und von dem er ausgeht 15 26, so kann der Sohn doch sagen: „Alles, was der Vater hat, ist mein" und „darum sage ich euch, daß er aus dem Meinen nehmen und Euch verkündigen werde" 16 15 7. Dennoch ist hier mehr gemeint als die gewöhnliche Wortverkündigung in der Gemeinde: der Geist vollendet die Wahrheitsoffenbarung

(πᾶσα) und greift über das Wort hinaus in mannigfachen Wirkungen.

In diesen Worten vom Geist gipfelt das Bewußtsein des Mystikers und Propheten von der Bedeutung seiner Erlebnisse für alle kommenden Geschlechter und spricht sich doch zugleich aus, daß er sich im Rahmen einer geschichtlichen Religion stehend weiß und sich Jesus gegenüber auch mit seinen neuen Offenbarungen als der Nehmende empfindet. In diesen Worten liegt nebenbei auch die Rechtfertigung des Evangeliums, das einer neuen Zeit zeigen will, was Jesus ihr sein könne, wenn man sich von dem alten Heilandsbilde im jüdischen Rahmen losmache und sich vom Geiste Gottes in den christlichen Propheten leiten lasse „in die ganze Wahrheit".

3. Dies hohe Bewußtsein von seiner Sendung und Geistbegabung ist begründet in den Erfahrungen eines Mannes von Eigenart und Kraft, dessen Fülle und Tiefe immer wieder die feinsten Geister angezogen hat, wenn auch nur „theologische" oder mystische Einstellung behaupten wird, was man von Clemens Alex. bis auf unsere Tage immer wieder gesagt hat, daß dies Ev erst das rechte „pneumatische" sei und in ihm erst „die neutestamentliche Theologie ihre höchste Stufe und ihre vollendetste Form erreiche" (Baur). Allein trotz dieser ganz persönlichen Lebendigkeit des joh Schrifttums ist sicher, daß auch dieser Pneumatiker, der aus ursprünglichem Besitz des Geistes zu schöpfen sich bewußt war, in einer langen Tradition steht.

Einmal in der *christlichen*. Ein Schüler des Paulus ist er freilich nicht gewesen; selbst ob er des Apostels Briefe gekannt hat, muß trotz gelegentlicher Anklänge an seine Gnadenlehre, Geisteslehre und Mystik fraglich bleiben. Aber in der gemeinchristlichen Tradition steht Joh überall, bei der Zusammenstellung des gemeinsamen Besitzes waren überall auch joh Stellen anzuführen. Dennoch heben sich auch diese Stellen durch eine wenigstens formelle Eigenart deutlich von den anderen ab. Diese Eigenart nun durch eine besondere, esoterische Ueberlieferung von Jesus her zu erklären, geht nicht an. Sicherlich hat Joh zwar nicht nur die synoptische Ueberlieferung gekannt und frei umgestaltet, obgleich man Quellen im einzelnen kaum mehr nachweisen kann, weil der joh Stil gleichmäßig das Ganze überzogen hat, und höchstens noch Sprünge in der Erzählung Quellenbenutzung (vielleicht aber auch nur Gleichgültigkeit des Schriftstellers) verraten. Aber die

joh Eigenart prägt auch inhaltlich den gesamten Stoff, nicht nur einzelne Stücke. Und wenn man auch an sich dieselben Gedanken, Worte und Wendungen im Munde Jesu wie bei dem Schriftsteller und sogar im Briefe daraus erklären könnte, daß Joh Jesu Jünger gewesen sei, so hindert an dieser Annahme wieder die Tatsache, daß die joh Reden Jesu oft nur Variationen synoptischer Gedanken oder Worte Jesu sind und sich überall als Steigerungen im Sinne der Apologetik herausgestellt haben (vgl. Abschn. III). So könnte man (wie man früher tat) bei der Eigenart eines bedeutenden Mannes stehen bleiben, wenn nicht außerchristliche Parallelen eine Erörterung der Frage nach Uebernahme von Lehngut aus andern Religionen dringend nötig machten.

4. Schon früh bemerkt sind sie bei *Philo*, den man darum schon lange unter die Quellen der joh Theologie gestellt hat. Aber so stark Philos — oder einer sehr verwandten Logoslehre — Einfluß in der Christologie zu spüren war (§ 103), so wenig greifbar wird er in der joh *Frömmigkeit*.

Die verwandten Aussagen, die Grill (I S. 116—38) anführt, sind entweder nur sehr allgemeine Berührungen, wie die, daß der Logos Lehrer ist, in den Menschenseelen wohnt (*ἐνοικεῖν, ζῆν ἐν ψυχῇ*), ihnen Freude und Friede bringt, die Seele heilt (12 40 aus Jes 6 9 f.) usw.; oder sie stehen weiter ab als etwa Paulus. So sind z. B. Joh 3 17 (12 47) und de somn. I 23 M I p. 643 *οὔτε γὰρ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἴτιος*, „sondern sie steigen herab aus Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) und Erbarmen mit unserm Geschlecht, um der Seele zu helfen und im Kampfe beizustehen", inhaltlich verwandt, die übrigen klingen doch ganz unjoh. Philo ist in der Formensprache und im Inhalt seines mystischen Lebens viel mehr Platoniker als Joh.

Inhaltlich verwandt sind auch die Aussagen der *hermetischen Mystik*, von denen besonders das „Ich bin Du und Du bist ich" des mit der Gottheit in Eins verschmelzenden Mysten stark an „Ich bin in ihnen und Du in mir" Joh 17 21 erinnert, das sonst ganz ohne Parallele ist (Reitzenstein, Poimandres S. 21 und 245). Mehr im allgemeinen bewegen sich die Parallelen zur Mithrasmystik, insbesondere zu Dieterichs „Mithrasliturgie" (s. S. 25), auf die Grill neuerdings (II s. S. 342) hingewiesen hat; sie beweisen nicht mehr, als daß Joh von einer Liebesmystik insonderheit beeinflußt ist.

Am stärksten erinnern an Joh die *Oden Salomos*. (Beste Ausgabe von RHarris, 2 Bde 1916, 20, auch GKittel, Die O. S. 1914, wörtl. Uebersetzung aus dem Syr.: Ungnad und Staerk, Die O. S. 1910, schönste: Gressmann in Hennecke, Apokr.). Sicher

sind diese Oden gnostisch, nachchristlich und durch Paulus wie durch Joh beeinflußt, und Versuche, literarisch aus ihnen eine ältere jüdisch-gnostische Schicht auszulösen, sind nicht geglückt. Trotzdem steckt in ihnen soviel Eigenartiges, das nicht aus christlicher Ueberlieferung erklärt werden kann, daß wir mit ihnen in den Bereich kommen, innerhalb dessen auch die Wurzeln der joh Mystik liegen.

Das gleiche gilt endlich auch von den *mandäischen Schriften*, die den Oden Salomos sehr nahe stehen und sich mit joh Gedankengut und Formulierungen weithin berühren. Nach ihrem Bekanntwerden durch LIDZBARSKI und ihrer Auswertung durch REITZENSTEIN festigt sich immer mehr die Ueberzeugung, daß wir in ihnen eine zwar späte und ebenfalls vom NT nicht unbeeinflußte Literatur vor uns haben, deren Quellen aber weit, bis in die (gnostisch getönte) Täuferbewegung zurückgehen (§ 98). Es läßt sich heute vermuten, daß Joh aus der Täuferbewegung den Uebergang ins Christentum gefunden und von dort Anschauungen und Formeln einer Taufmystik mitgebracht habe.

Die mandäischen Schriften sind: *Sidra d'Jahja*, Buch des Johannes; *Qolasta*, Liturgien; *Ginza*, Der Schatz, unterschieden in rechter und linker G., alle herausgegeben und übersetzt von MLIDZBARSKI. Literatur s. S. 25. — Knappe gute Uebersichten über die gesamte Problemlage bei HGRESSMANN, ZfKG 1922, 1923, und JBEHM, Die mandäische Religion und das Christentum 1927. Am entschlossensten für die Benutzung mandäischer Quellen im NT treten ein RREITZENSTEIN, der sogar eine mandäische Apk statt Jes 35 in Mt 11 5 = Lk 7 22 benutzt findet (also in L!), BULTMANN, WBAUER (Komm.), auch ELOHMEYER (für Apk) und DIBELIUS (Kol). BULTMANN (ZnW 1925 und S. 438) hat zu Joh folgende Parallelen aus den mandäischen Schriften und den Oden Salomos gesammelt: Der Offenbarer ist das ewige Gottwesen, das im Anfang war, es ist vom Vater in die Welt gesandt, in die Welt gekommen und dabei Eins mit dem Vater. Dieser hat ihn im Vollmaß ausgerüstet. Er hat das Leben und spendet das Leben, führt aus der Finsternis zum Licht, aus der Lüge zur Wahrheit, ist selbst ohne Fehl und Lüge, tut die Werke, die ihm sein Vater aufgetragen hat. Er spricht in der Formel *ἐγώ εἰμι*, kennt die Seinen und diese kennen ihn, sammelt sie und wählt sie aus zu seinem Eigentum. Den Mächten dieser Welt ist er ein Fremder, die Hörer seiner Predigt sind verstockt. Der Gesandte kehrt in die himmlische Welt zurück, betet beim Abschied für die Seinen, wird durch seinen Aufstieg gerechtfertigt (nur Od. Sal.), bereitet den Seinen Wohnung, ist die Tür, befreit die Gefangenen, ist Richter und Menschensohn (Urmensch) usw. Zahlreiche und starke Parallelen, aber Vieles doch aus dem allgemeinen Mythus vom Heilandgott und Menschensohn, und vielleicht doch an der Hand des Joh-Ev erst so kombiniert. Darum sind GRESSMANN, HLEISEGANG, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1921, EPETERSON, ZnW 1926 und BEHM vorsichtiger (P. bestreitet sogar den Zusammenhang der Man-

däer mit dem palästinensischen Täufertum). Ablehnend FBuechsel, ZnW 1927 und AMarmorstein, ZnW 1927. — Dagegen wieder Reitzenstein und Lidzbarski, ZnW 1927.

Sechster Abschnitt.

Die Entwicklung der Hoffnung.

Literatur zur Eschatologie s. S. 12, h. — APott s. S. 13, o.

§ 115. Das Ausbleiben der Wiederkunft Christi und die Vertröstung.

EHoennicke, Die christliche Hoffnung nach dem 2. Petrusbrief, Deutsch-evangelische Blätter 1903.

Hatte sich die Erwartung der Gottesherrschaft schon in der Urgemeinde in die Hoffnung auf die baldige Ankunft des Herrn in Herrlichkeit und den Anbruch seiner Herrschaft gewandelt, so hat auch diese noch große Entwicklungen durchgemacht. Sie hat mit starken Enttäuschungen und Zweifeln ringen, ja durch schwere, die junge Religion erschütternde Kämpfe hindurchgehen müssen, bis sie sich in die ruhige Zuversicht auf das Eingehen der Seele in die Himmel wandelte, während Weltuntergang und Weltgericht in die unendlichen Fernen der Ewigkeit hinausrückten. Schon bei Paulus haben wir in ganz persönlichen Erlebnissen diesen Umschwung sich anbahnen sehen (S. 413). In den Ev kann man die gleiche Beobachtung machen. Die Ungewißheit der Stunde, die freilich schon Jesus selbst betont hatte, wird nun stärker hervorgehoben (z. B. Mt 24 42). Noch deutlicher ist der bereits in der Spruchquelle ausgedrückte Gedanke: der Herr *zögert* zu kommen Mt 24 48 = Lk 12 45. Man wartet — das ist das erste Gefühl, das die Hoffnung lahm legen wird. Die Starken machen daraus freilich eine Mahnung: Um so eifriger *wachet!* Noch Jak hat sie in eigenartiger Form: Seid geduldig! Auch der Bauer wartet, bis die Frucht kommt. Wer ungeduldig ist und „seufzt", über den kommt das Gericht. „Und siehe, der Richter steht vor der Tür!" 5 7 ff. Ebenso die Did: „Wachet, denn ihr wißt die Stunde nicht!" 16 1. Neben der Mahnung steht die *Vertröstung*. Schon Mk hat diesen Weg beschritten: „Zuvor muß das Evangelium allen Völkern verkündigt werden" 13 10, und Mt ist ihm darin gefolgt 24 14 (trotz

10 23 L!). Es ist auch wohl schon eine Abschwächung, wenn es Mk 9 1 = Mt 16 28 = Lk 9 27 heißt, daß „Einige" von denen, die um Jesus stehen, das Reich Gottes werden kommen sehen in Kraft, und wieder eine Abschwächung, wenn Lk die Worte „in Kraft" wegläßt. Lk hat dann für die Vertröstung eine wichtige Formel gebildet, wenn er den Auferstandenen zu seinen Jüngern sagen läßt, nicht ihre Sache sei es, zu wissen Zeit und Stunde, dafür werden sie den heiligen Geist empfangen, in dem sie den Himmel selber haben Act 1 8. Endlich hat 2 Petr das erlösende Wort gefunden, das ganze Geschlechter der Christenheit getröstet hat. Gegenüber dem Spott der Gnostiker: „Wo ist die Verheißung seiner Ankunft? Seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles beim alten, vom Anfang der Welt her!" 3 4, verweist er nicht bloß auf das „untrügliche Wort" des ATs, das auch diese Spötter geweissagt habe 3 1–3, sondern vor allem auf den Satz Ps 90 4: „Ein Tag ist bei dem Herrn wie tausend Jahr und tausend Jahr wie ein Tag." Damit ist die Ewigkeit an die Stelle der Katastrophe gesetzt und zugleich alles verchristlicht: wenn Gott zögert, so ist das nur seine Geduld und Güte, die will, daß keiner verloren gehe, sondern alle zur Buße kommen 3 8 f.

§ 116. Hoffnung und Verfolgung.

Literatur zu Hebr und 1 Petr S. 342.

1. Am stärksten werden Sehnsucht und Zweifel unter dem Druck der Verfolgung. Das Leiden und das Ausbleiben der Hoffnung werden dann als quälende Dunkelheit der Wege Gottes empfunden, von vielen einfach mit Spott, Ungeduld und Abfall erledigt, von den anderen aber mit um so tieferem Glauben und feinerer Sittlichkeit beantwortet.

2. So stellt der *Hebräerbrief* im Beginn einer neuen Verfolgung groß und klar die Hoffnung der Christenheit heraus in Worten, die ursprünglich eine Predigt über die *οἰκουμένη μέλλουσα* waren 2 5. In diesem Wort faßt sich eine fromme Weltbetrachtung zusammen — wir haben sie auch in allen apologetischen und polemischen Ausführungen des Hebr getroffen —, die man gern und richtig platonisch oder alexandrinisch nennt, die aber der ganzen eschatologischen Erlösungsreligion und auch einem großen Teil der Frömmigkeit der Mystik zugrunde liegt. Es ist die Ueberzeugung, daß diese unsere Welt nur das schwache Abbild einer ewigen

Himmelswelt ist. Nur das Unsichtbare, Himmlische ist das Wahre 9 24 8 2, und nur was einmal und darum ewig ist, gehört in diese Himmelswelt hinein 7 27 9 12 9 26 f. 10 10. Alles Irdische ist nur ein Gleichnis 8 5 10 1. Von dieser künftigen, ewigen Welt aber hat Hebr eine lebendigere Vorstellung als Philo, denn er steht auch in der volkstümlichen Frömmigkeit. Den einfachen Menschen, die sich mit ihrem Leben für diese Hoffnung einsetzen, beweist er nicht bloß, daß noch eine Sabbatruhe vorhanden ist für das Volk Gottes 4 9 3 11 15—18 4 4—9; sondern er erzählt ihnen auch von der bleibenden Stadt, die sie suchen 13 14, von dem unerschütterlichen Königreich 12 28 und der ewigen Heimat, Sion, der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem mit den Scharen der Engel und der heiligen Festversammlung der himmlischen Bürger, der „Erstgeborenen", die aufgeschrieben sind in den Himmeln. Der Erstgeborenen — d. h. der zuerst Gestorbenen; denn sterben heißt geboren werden zum eigentlichen Leben! 12 22.

Von diesem seinem *Glauben* hat der Verfasser mit neuen und bedeutsamen Worten geredet. Gewiß glauben heißt auch überzeugt sein, daß „Gott ist" und vergilt 11 6 und daß die Schöpfung aus dem Unsichtbaren entstanden ist 11 3. Glauben ist aber doch mehr: ein Ueberzeugtsein von der unsichtbaren Welt, auf die man hofft (*ἐλπιζομένων ὑπόστασις*), ein Sichverlassen auf das Unsichtbare gegen den Augenschein (*παραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*) 11 1 und darum Nicht-Weichen, Tapferkeit! 10 39. Glauben heißt: wie Noah sich auf das „noch nicht Sichtbare" stellen. Glauben heißt: wie Abraham Gott gehorchen, ohne daß man weiß, wohin er uns führt, und warten auf die Stadt, die die festen Fundamente hat, weil ihr Baumeister Gott ist. Glauben heißt: wie Sara Kraft gewinnen. Glauben heißt: sterben können wie die alten Glaubenshelden, auch wenn man die Erfüllung nicht erlebt, sondern sie nur von ferne grüßt 11 7—16. Glauben wie Abraham heißt glauben, daß Gott die Toten erwecken kann 11 17 f (= Röm 4 17). In demselben Glauben an die Zukunft hat Isaak dem Jakob und dem Esau, Jakob seinen Söhnen einen Segen gegeben, hat Joseph über die Mitnahme seiner Gebeine verfügt 11 19—22. Moses Eltern fürchteten sich im Glauben nicht vor dem Befehl des Königs (!); Moses selber zog es vor, mit seinem unterdrückten Volk zu leben und die Schmach des Christus zu tragen, und verließ Aegypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten, weil er an dem Unsichtbaren hing, als sähe er ihn 11 23 -27. Und so haben dann später auch die Hel-

den der israelitischen Geschichte „Königreiche" überwunden, Gerechtigkeit getan, Verheißungen erlangt und voll Todesmut alle Verfolgungen ertragen 11 32—40. Diese Sätze zeigen, welche Glaubenskraft und Hoffnungsstärke in den Gemeinden der Verfolgungszeit lebten, oder wenigstens mit welcher Feinheit ihre Lehrer das AT in eine Kraft für die Verfolgten, ihrer Habe und Heimat Beraubten, vom König (*βασιλεύς* = Kaiser) in Fremde und Not Verbannten wandeln konnten. Daß in diesen Aussagen die Sündenvergebung fehlt, ist nicht ein Mangel, sondern aus ihrer Absicht heraus zu verstehen. Sie sind dennoch die gewaltigsten Worte über den Glauben im NT und zeigen seine Vollendung in einer Heldengeschichte, in der ganze Geschlechter sich stählten wider den Druck der irdischen Macht in der Zuversicht auf eine überirdische Welt der wahren Heimat und der ewigen Werte.

3. Auch *der erste Petrusbrief* hebt überall und besonders in dem prachtvollen Anfangshymnus das unverwesliche und unbefleckte und unvergängliche Erbe im Himmel 1 3—9, das Heil, nach dem Propheten und Engel sich sehnen, um es erst mit den Christen und durch sie zu erlangen 1 10—12, die herrlichen Güter der himmlischen Welt, der wahren Heimat, hervor 2 11 f. 1 1. Auch ihm ist das Christentum ein Bekenntnis der Hoffnung 3 15 = Hebr 10 23. Er hat über Hebr hinaus immer wieder Jesu erlösendes Todesopfer und seine Treue im Leiden den Verfolgten vor die Seele gemalt 1 13—21 2 18—25 3 17 4 1 4 13. Er hat endlich das „befremdende" (4 12 18) Rätsel der Verfolgung als solches angepackt, wenn auch nicht vom Standpunkt der sittlichen Erlösungsreligion aus. Zumal der Gedanke, daß die Verfolgung nur der Anfang des Weltgerichts sei, in dem es den Gottlosen und Sündern noch viel schlechter gehen werde 4 17 f., ist ein Rückfall in das Judentum, auch von dort geradezu übernommen (Prov 11 31). In die apokalyptische Erlösungsreligion gehört der Gedanke, daß das Ende aller Dinge nahe ist 4 7 und daß man sich unter die mächtige Hand Gottes beugen muß, *damit* er uns erhöhe zur rechten Zeit 5 6. Der sittlichen Religion entspricht erst, daß die Verfolgung eine Feuerprobe sei 4 12, in der sich das echte Gold eines wahren Glaubens bewähren kann, und daß das alles Gott zur Ehre und zur Liebe geschieht 1 6 f. Die eigentlich christliche Auffassung des Leidens kam in der Verfolgung nur sehr mittelbar in Betracht; denn wie kann hier das Leiden ein Dienst sein? Daß das Blut der Märtyrer der Samen der Kirche sei, hat man damals noch nicht ge-

dacht. Man mußte sich also begnügen mit der Gewißheit und Seligkeit der Erlösung *trotz* dem Leid: „Wenn ihr geschmäht werdet im Namen des Christus, selig, weil der Geist der Herrlichkeit und Gottes auf euch ruht!“ 4 14 3 14. „Wie ihr teilhabt an den Leiden des Christus, freut euch, damit ihr auch in der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch mit Jauchzen freuen könnt!“ 4 13.

§ 117. Das Einströmen der Apokalyptik.

Literatur S. 343. 29. 31. — Die von HGunkel (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895, ² 1921) neben der früheren „zeitgeschichtlichen“ geforderte „traditionsgeschichtliche“ Auslegung der Apk will Lohmeyer zur allein berechtigten machen, dagegen mit Recht LBrun, KClemen in ZnW 1927. Auch deutet L. die mythologischen Züge stark in „johanneische“ um. — Vgl. noch Weinel, Einleitung zu den Apokalypsen in Henneckes Apokryphen ² 1924, S. 290—302, hier auch die Apk Petr ganz, nach dem griech. und äthiop. Text deutsch. — JBehm, Gott und die Geschichte, Z. f. syst. Theol. 1925. — Die Beziehungen zum Hellenismus und zur Astrologie FrBoll, Aus der Off. Joh. 1914.

1. Die Erregungen solcher Tage entfesselten aber auch Geister, die bis jetzt in der neuen Religion hatten zurücktreten müssen. Man fing an, in den phantastischen Träumen der Apokalyptik oder auch in ihren anscheinend so gesetzmäßigen Zahlen die Gewißheit der Hoffnung zu suchen. Zwar hat auch jetzt die Apokalyptik nicht das Ganze beherrscht. Denn wenn in den seither besprochenen Schriften die christliche Hoffnung auch hier und da einzelne Züge von ihr an sich trägt, so wollen doch alle diese Schriften weder Offenbarungen in den Himmel verzückter Visionäre sein, noch ist ihre Absicht, das zu beschreiben und zu errechnen, was „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat“. Dennoch ist die Apokalyptik mächtiger gewesen, als die eine im NT erhaltene „Offenbarung“ vermuten läßt. Wir haben schon gesehen, wie in den Evangelien die Worte Jesu immer mehr ins Apokalyptische übersetzt werden, wie Mk die erste kleine Apokalypse bildet 13, wie Mt diese stark erweitert 24 f. Der 2 Thess zeigt, wie von einem späteren auch Paulus angerufen wird, um seinen apokalyptischen Lieblingsgedanken vom Antichristen zur Beruhigung einer den Tag des Herrn bald erwartenden Gemeinde an die Stelle der Zukunftsaussagen des 1 Thess zu setzen 2 1—12. Daniel und die apokalyptischen Stellen des ATs fangen immer deutlicher zu wirken an, bis im Jud gleich zwei Apk, die Himmelfahrt des Mose

und das Henochbuch, ihren Einfluß bemerkbar machen 9 14. Außerdem hat bis zum Jahr 150 das Christentum die vielen jüdischen Apokalypsen, die uns erhalten oder bekannt geworden sind, alle in sich aufgenommen und in der ganzen Welt verbreitet. Neu hervorgebracht hat das Christentum, soviel wir wissen, drei Apokalypsen: die „Offenbarung" des Johannes, die des Petrus und den „Hirten" des Hermas, dazu nach dem jüdischen Vorbild gewisse Teile der sibyllinischen Bücher.

2. Das Wichtigste ist, daß auch die neue Religion und die Gewißheit der von ihr gebrachten Erlösung sich hier wieder auf *Berechnung der Zeiten* und *Beobachtung der „Zeichen"* zu gründen beginnt. Die Off Johannis beschäftigt sich fast nur mit den Vorzeichen des Endes; dreimal 7 Plagen gehen dem Ende voraus, die Unheiltage der 7 Siegel 5 1—8 1, der 7 Trompeten 8 2—11 19 und der 7 Zornschalen 15 1—16 21, nachdem zuvor „die 7 Donner" versiegelt d. h. verschwiegen worden sind 10 3 f. Und wenn der Leser in einigen von diesen furchtbaren Plagen bestimmte Ereignisse seiner Zeit erkannt hat, soll er berechnen, wie lange noch der Druck dauern kann. Aber auch darüber erfahren wir nun Genaueres. Auf jeden Fall währt die Herrschaft der bösen Mächte nur „3½ Zeiten". Immer wieder weiß der Apokalyptiker diese Zahl, wohl die Hälfte der ganzen Weltenwoche von 7 Zeiten, so zu verkleiden, daß man rechnen muß, um das Ganze zu finden: „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit" (Dan 7 25) 12 14 statt der einfachen Zahl in 11 9 11 oder „42 Monate" 11 2 13 5 oder „1260 Tage" 11 3 12 6. Gerechnet soll werden, wie einst im Daniel so nun aufs neue, wer die 10 Hörner und 7 Köpfe des Tieres sind 13 1—3, wer das sechste 17 10 und wer das achte Haupt ist 17 11 (Nero und Domitian nach verschiedenen Anfangspunkten, Grundschrift und Bearbeitung). Endlich ist „die Zahl des Tieres" selbst in höchst feierlicher Weise angegeben: „Hier ist die Weisheit! Wer Vernunft hat, berechne die Zahl des Tieres, denn es ist eines Menschen (oder eine menschliche) Zahl. Und seine Zahl ist 666 (616)" 13 18. Alte und neue Berechnungen nach dem Zahlwert der griechischen und hebräischen Buchstaben haben so verschiedene Ergebnisse gehabt, daß man den Versuch aufgeben muß, die Zahl zu deuten. Ihre Erklärung ist auch unwesentlich gegenüber der religiösen Bedeutung all dieses Zählens und Rechnens. Wir stehen wieder mitten in der eschatologischen Erlösungsreligion, die den Menschen auf die Zahlengeheimnisse des Weltenlaufes verweist und

ihn mit der „Sicherheit" ihrer Rechnungen über das Elend und Leiden der Gegenwart tröstet.

3. Aber noch ein zweites Mittel der Eschatologie wird herangebracht, um die Heilsgewißheit, wenn sie durch die Verfolgung ins Wanken gekommen ist, neu zu begründen: die *Vision der himmlischen Welt*. Die Ewigkeit wird nicht vorausgesetzt wie im Hebr, sie wird *gezeigt*. Man erlebt sie mit dem Seher, der in den Himmel entrückt wird 4 1: Gott auf seinem Throne, umgeben von den 24 Aeltesten in weißen Gewändern mit goldenen Kronen auf dem Haupt, sieben Feuerfackeln, sein heiliger Geist, brennend vor seinem Thron, der auf dem kristallenen Meer steht und von den über und über mit Augen bedeckten 4 Keruben getragen wird. Alles, wie bei Ezechiel, dem die Bilder entnommen sind, im letzten Grunde Mythologie und Kosmologie. Daneben das israelitische Himmelsbild: der Tempel des Himmels 7 15, der sich einmal öffnet und die Bundeslade zeigt, die nach altem Glauben wieder im Tempel der Zukunft erscheinen soll, nachdem sie dem herodianischen gefehlt hatte 11 19. Man sieht die Engel herauskommen 14 15 15 5—8 und hört Gottes gewaltige Stimme 16 1. Endlich das himmlische Jerusalem, das auf die „neue Erde" herniedersteigt, die wunderbare Stadt mit den 12 Toren von Edelstein, mit dem Paradies und dem Lebensbaum 21 2—5. All das, in der lebendigen Schau des Propheten miterlebt, gießt Trost in die Herzen derer, die mit Sehnsucht warten und wie die Märtyrer im Himmel rufen: „Wie lange noch?" 6 9. Denn „diese Worte sind zuverlässig und wahr" 22 6. Auch Hermas führt so unmittelbar seine Visionen und die Gebote „des Bußengels" eindrucksvoll vor. Die Petr-Apk dagegen schildert Vergangenes, eine Vision, die den Jüngern durch Jesus zuteil wird, aber doch auch eine Vision. Sie zeigt das Paradies, die Wiese mit den unverwelklichen Blumen, auf der in strahlendem Lichte die Seligen wandeln, und gibt daneben eine Beschreibung der Hölle mit einer grausigen Uebersicht über ihre zahlreichen Strafarten, die mit schauerlicher Mischung von Freude und Ingrimm ins einzelne ausgemalt werden.

4. Aus all diesen Ueberlieferungen und Visionen kosmologischer Mythologie darf man nicht versuchen, eine einheitliche „*Apokalyptik des Urchristentums*" zu machen, das heißt das Phantastische systematisieren. Gerade das Fließende ist für diese Vorstellungen bezeichnend. Immerhin ist hier und da eine gewisse Ordnung selbst in diesem Gewirr zu bemerken. Vor allem in der Off Joh. Das

tausendjährige Reich und die erste Auferstehung, nach welcher Christus mit seinen Getreuen „herrscht", werden hier klar und fest unmittelbar hinter die Erscheinung des Messias 19 11—16 und seine Vernichtung der menschlichen Feinde 19 17—21 gestellt 20 1—7. Dann kommt der letzte Ansturm der Scharen des Gog und Magog, ihre Ueberwindung durch den Feuerstrom vom Himmel, Satan wird in den Feuersee geworfen 20 7—10. Danach findet das Weltgericht mit der allgemeinen Auferstehung statt 20 11—15. Endlich erscheint das himmlische Jerusalem und das Paradies. Das ist Ordnung und verrät das Bedürfnis, über die himmlische Welt und die Vorgänge, in denen sie kommt, klarere Erkenntnis zu geben, als sie etwa Paulus seinen Gemeinden vermittelte.

5. Das Einströmen eines so gewaltigen Stückes vorchristlicher Frömmigkeit und religiöser Vorstellungswelt hatte aber auch sachlich tiefgreifende *Wirkungen auf die neue Religion*. Es bedeutete auch eine inhaltliche Verschiebung. Was die aus dem Orphismus übernommenen Höllenphantasien der Petr-Apk in den Menschen, die sich mit ihnen beschäftigen, aufwecken, nein voraussetzen, liegt auf der Hand. Es ist ein Wühlen in Sünden und in schrecklichen Strafen, wie wir es sonst selbst in ausgeführten Lasterkatalogen wie etwa Did 2 f. nicht finden. Die Joh-Apk ihrerseits ist von einem furchtbaren Haß gegen Rom und das Menschengeschlecht 6 15—17 erfüllt, der gewaltig absticht von den Worten des Paulus oder der kirchlichen Männer in seiner Nachfolge. Erst recht unbekannt ist hier das „Vater, vergib ihnen". Schauerlich klingt das Halleluja in Kap. 19 nach dem höhnisch gemeinten Klagegesang der Welt über den Brand Roms 18 10—20. Schauerlicher noch der Ruf des „Engels, der in der Sonne stand", an die Vögel des Himmels, sich zu mästen von den Leichnamen der Kaiser und der Beamten, der Freien und der Sklaven, der Kleinen und der Großen 19 17—21. Diese im Christentum sonst unerhörten Töne sind doch nicht bloß aus dem Druck der Verfolgung zu erklären. Deutlich heben sich von diesen mit der Apokalyptik aus dem Judentum übernommenen Stücken die christlichen Briefe am Anfang ab, die auch unter den Christen Sünder kennen und auch den sündigen Gemeinden das Gericht androhen. — Geringer sind die Verschiebungen, die dadurch entstanden sind, daß nun auch wieder die apokalyptischen *Gottesbilder* in ihrer ganzen Körperlichkeit hereinkommen. Die Joh-Apk ist hier zwar noch zurückhaltend, stark *phantastisch* aber ist ihre *Christologie*, die mehr Chri-

stusbilder — und verschiedenartigere — enthält als sämtliche anderen Schriften, darunter die seltsamsten: jenes merkwürdige ἀρνίον (§ 99,9) und die nach Dan 7 und 10 gemalte Gestalt des furchtbaren, feuersprühenden Menschensohnes mit der Donnerstimme 1 10—20 (§ 99,6). Bezeichnend für sie sind ferner die Gestalt der *Himmelskönigin*, der Mutter des Weltheilands, die mit der Sonne bekleidet auf dem Monde steht, die zwölf Tierkreisbilder über ihrem Haupte, und all die anderen phantastischen Wesen aus dem astrologischen Weltbild Vorderasiens. Auch die *Engelwelt* ist hier so ausführlich geschildert und so tief in die Frömmigkeit hineingezogen wie sonst nirgends. Zweimal wird sogar nachdrücklich in dem Buch die Anbetung der Engel verboten 19 10 22 9 (antignostisch! Vgl. Kol 2 18 Hebr 1 4—2 5 § 102). Die Engel der Offenbarung zeigen, wie man sich im Urchristentum diese Wesen vorgestellt hat. Genau wie im Judentum sind sie nicht unsere zarten, sondern gewaltige Gestalten mit Stimmen wie der Donner und das Rauschen vieler Wasser, Wesen, die auf Meer und Festland stehen können, während ihr Haupt in den Himmel ragt 10 1 f.

6. Endlich darf nicht übersehen werden, daß das Christentum seinerseits auch auf die Apokalyptik eine bedeutsame Einwirkung ausgeübt hat. Die Seher haben sich nicht mehr hinter große Namen der Vergangenheit geflüchtet; die Gewißheit, den heiligen Geist zu haben, läßt auch den einfachen Gottesknecht Johannes wagen, den Brüdern zu schreiben, was ihm der Herr Jesus zu offenbaren geboten hat. Ebenso tut Hermas. Nur der Verfasser der Apk Petr hat im Namen eines anderen geschrieben. Und wie Hermas seine ganze „Offenbarung" in den Dienst des Bußrufes gestellt hat, so hat auch der Verfasser der Apk Joh in den Briefen des Christus an die 7 Gemeinden Asiens gezeigt, was die neue Religion der alten Apokalyptik zu geben hatte: starke sittliche Töne und Klänge inniger Frömmigkeit: „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben" 2 10.

§ 118. Die Zukunftserwartung der Gnosis und der Mystik.

Literatur zur Gnosis S. 13, n. Dazu Reitzenstein, ZnW 1912 S. 1 ff.

1. Trotzdem Gnosis und Apokalyptik den kosmologischen und mythischen Stoff, mit dem sie arbeiten, weithin gemein haben, gehen sie ganz entgegengesetzte Wege der Zukunftshoffnung. Der Gnosis liegt alles an dem Aufstieg der einzelnen Seele in das ewige

Licht zu dem Urvater, hinauf durch die Himmel mit ihren Toren und den sie bewachenden Geistwesen. Dorthin gelangen können nur die Gnostiker, die *πνευματικοί*; während die Psychiker, die Leute der kirchlichen Mittelmäßigkeit, zwischen Erde und Himmel oder in unteren Himmeln gefangen bleiben und die Sarkiker zum Erdenstoff kehren, von dem sie genommen sind, und mit ihm vergehen. Die spätere Gnosis hat diese Gedanken zu weitläufigen Anweisungen über den Aufstieg der Seele, über die Namen der himmlischen Wächter und was die Seele ihnen sagen soll, verarbeitet und oft Jesus selber in den Mund gelegt, wie z. B. im Philipp-Ev (Epiphan. haer. 26 13). Spuren solcher Gedanken fanden wir hier und da schon bei Paulus (S. 324). Auch im Hebr war der Weg Christi durch die Himmel, von dem die Gnostiker auszugehen pflegten, angedeutet 4 14 7 26 9 24. Wenn die Gnostiker der Past sagen, daß die Auferstehung schon geschehen sei 2 Tim 2 18, so mögen sie daneben den Aufstieg der Seelen gelehrt haben. Daß Gnostiker über die christliche Hoffnung gespottet haben, hat uns 2 Petr deutlich berichtet 3 1—13, an anderen Stellen läßt es sich vermuten.

2. Weit bedeutsamer war der Einfluß der gnostischen Religion durch die verinnerlichende und vergegenwärtigende Wirkung der *Mystik* (§ 105, 111). Es war wichtig für das kirchliche Christentum, daß es diesen Einschlag hatte und daß nicht bloß die Enttäuschung der Erwartung, sondern auch die Vergeistigung der Religion der äußeren Zukunftshoffnung ihre ausschlaggebende Stellung nahm. Denn so viel das Christentum mit der Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches an Leidenschaft und Kraft verlor, so viel gewann es an Stetigkeit der Entwicklung.

Siebenter Abschnitt.

Die Entwicklung der Ethik.

§ 119. Die sittliche Erziehungsaufgabe und ihre Mittel.

EvDobschütz s. S. 188. — ASeeberg s. S. 188.

1. Die Erziehungsarbeit, in der schon Paulus stand, wuchs sich in den folgenden Jahrzehnten zu dem Hauptanliegen der jungen Religion aus. Mit der Verkündigung der religiösen Erlösung und der auch jetzt noch nicht untergegangenen Gewißheit, daß mit

ihr und aus ihr ein neues Leben als ihre Frucht begonnen habe (vgl. § 83), war das Chaos von Aufgaben und Einzelfragen, die sich den Neubekehrten stellten, nicht in eine sittliche Welt zu verwandeln (S. 441). Es galt, klare Einzelweisungen und eine neue Sitte zu schaffen. Noch ist immer wieder nötig, Schlimmstes zu verbieten: „Es ist genug mit der verflossenen Zeit, daß ihr den Willen der Heiden getan habt, wandelnd in Unkeuschheiten, Begierden, Weinsaufen, Kammern, Gelagen und ruchlosem Götzendienst" 1 Petr 4 3 f. Aber auch wo solches überwunden war, tauchten neue sittliche Aufgaben auf, je mannigfaltiger das Leben in den stark wachsenden Gemeinden wurde. Es kam hinzu, daß die Frage nach dem Wesen der christlichen Sittlichkeit, um die wir schon Paulus und dann die Männer der kirchlichen Mitte haben kämpfen sehen, auch in viele Einzelheiten des Lebens hineinspielte und immer wieder neue Feststellungen verlangte, damit der rechte Weg zwischen Askese und Libertinismus nicht verloren ging. Man hat ihn freilich sehr ins Bürgerliche und Anständige verbreitern müssen, damit auch die Massen auf ihm wandeln konnten. In all dem ist begründet, was man den Moralismus der Kirche genannt hat (vgl. § 94,8). Er ist unleugbar vorhanden; aber er war eine geschichtliche Notwendigkeit.

2. Die alten, bewährten Mittel sittlicher Erziehung bleiben auch jetzt in der Uebung. Immer deutlicher wirken die *Herrnworte*, allmählich auch die in unserer Zeit entstehenden Evangelien. —Vom *Alten Testament* wird der Dekalog verhältnismäßig selten benutzt Jak 2 11 Did 2 2 (vgl. mit Barn 19 4). In unserer Weise hat wohl zum erstenmal Theophilus von Antiochien gegen Ende des 2. Jahrhunderts die zehn Gebote als Grundlage der sittlichen Unterweisung verwandt. Dagegen wirken schon früher die Weisheitsschriften und Sprichwortsammlungen der griechischen Bibel stärker und bedeutungsvoller ein. — Daneben werden aber auch andere *jüdische Schriften* einflußreich. Vor allem jenes weit verbreitete Büchlein von den *„Zwei Wegen"*, das uns im Anfang der Did und in Barn 18 f. fast ganz erhalten ist (vgl. auch Herm Mand VI). — Verbunden ist diese Weise gewöhnlich mit ausgeführten *Laster-* und *Tugendkatalogen*, die auch unabhängig davon eine schon Paulus geläufige Form sittlicher Unterweisung sind (S. 303). Sie sind keine rein jüdische Bildung, sondern gehen auch auf stoische Vorbilder zurück. Die wichtigsten sind: Kol 3 5 8 Eph 4 31 f. 5 3 f. 1 Petr 4 3 2 Petr 1 5—8 1 Tim 1 9 f. 2 Tim 3 2—5 Apk 22 15 1 Clem

30 35 5 f., wo Röm 1 29 ff. einwirkt, Herm Mand VIII 3—5, Polyk 2 2 4 3. Diese augenscheinlich aufs Auswendiglernen angelegten Sünden- und (seltener) Tugendlisten sind auch sonst vielfach benutzt worden. So hat Hermas sie verwandt, um zwei lange Reihen von Geboten und Gleichnissen zu bilden, in denen sich die von ihm gepredigte Sittlichkeit darstellt. So sind sie in der Apk Petr zur Grundlage der Darstellung der Höllenstrafen geworden, in der sich orphische und stoische Gedanken mit christlichen mischen. — Eine andere Form sittlicher Unterweisung ist die des *Testaments*. Sie ist auch aus dem Judentum übernommen worden mit dem Buch der „Testamente der zwölf Patriarchen", das selbst wieder auf alttestamentliche Vorbilder wie den „Segen Jakobs" Gen 49 zurückgeht und nur mit einigen wenigen messianischen Zusätzen, die sich auf Christus beziehen, christlich gemacht ist. Die Form des Testaments ist aber auch in rein christlichen Schriften der Zeit beliebt, wo es sich um Weissagung und sittliche Mahnung handelt. Wir haben sogar zwei Testamente des Paulus im NT: die Rede Act 20, die für die Zeit nach dem Tode des Apostels Verhaltungsmaßregeln gibt und sehr deutlich die Gnostiker weissagt, und den 2 Tim, in dem der schöne Satz: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe die Treue gehalten; hinfort ist mir beigelegt der Kranz der Gerechtigkeit" deutlich macht, um was es sich handelt 4 7 f. Auch 2 Petr ist ein Testament, geschrieben, „damit ihr allzeit auch nach meinem Tode etwas habt, euch an diese Dinge zu erinnern" 1 15 14.

Endlich hat das Christentum auch eine neue Form in dieser Zeit hervorgebracht: die *Haustafeln*, von denen wir die einfacheren in Kol 3 18—4 1 Eph 5 22—6 9 1 Petr 2 13—3 8 1 Clem 21 1—3, eine durch Eintragung der kirchlichen Verfassung bereits erweiterte in 1 Tim 2 1—6 17, eine rein kirchliche in Tit 2 1—3 1 finden. In diesen Haustafeln drückt sich die Notwendigkeit aus, die alten sozialen Verhältnisse zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herren und Sklaven, Obrigkeit und Untertanen, so gut es ging, mit dem neuen Geist zu durchdringen, während jene anderen aus Judentum und Stoa übernommenen Formen mehr dazu dienten, die Individualethik mit lernbaren und wirksamen Formeln zu regeln.

§ 120. Die Ausgestaltung des kirchlichen Ethos und der Sitte.

WLütgert, S. 13, o. Jacoby, S. 11, b. vDobschütz u. Hoennicke, S. 188.

1. Der unendlichen Aufgabe und den einzelnen Forderungen des Tages gegenüber legt man immer weniger Gewicht auf die Einheitlichkeit der neuen Sittlichkeit. Zwar weiß man noch gut, was christliches Ethos ist und kennt sein Wachsen aus der Tiefe des religiösen Erlebnisses (§ 83), auch führen die Paulusschüler die Gewohnheit des Meisters darin weiter, daß sie von Glaube, Liebe und Hoffnung als den Grundmächten des Christentums reden Kol 1 4 1 Tim 1 5 Hebr 10 19—24 Barn 1 6; aber im ganzen überwiegt die Formel der *guten Werke*, welche (Past, Hebr, Jak, Apk) die Zersplitterung des Ethos in dieser Zeit aufs deutlichste verrät (S. 400 ff.). Liebe und gute Werke, das steht jetzt friedlich nebeneinander Hebr 10 24. Und wie die „Frömmigkeit" (*εὐσέβεια*) neben den Glauben, so tritt jetzt, besonders deutlich in Past, die „Besonnenheit" (*σωφροσύνη*) und häufig auch die „*Nüchternheit*" an Stelle des Ueberschwangs neben die Liebe 1 Tim 2 9 15 3 2 3 11 2 Tim 1 7 4 5 Tit 2 4 6 1 8 2 2 2 5, vgl. schon Eph 5 15—17 1 Petr 4 7 1 13 5 8 Act 26 26. Der immer ausgedehntere Gebrauch der Lasterkataloge wurde auch innerlich wichtig. „*Hinaus* ihr Hunde, ihr Zauberer, Unkeuschen, Mörder, Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und tut!" so schallt es aus der himmlischen Stadt Apk 22 15. Der Götterdienst, die geschlechtlichen Sünden, die Wortsünden, Habsucht, Betrug, Mord, das sind die Grundzüge des Verabscheuten. Man sieht, auf welch *einfachen Forderungen* vorchristlicher Sittlichkeit man mit Nachdruck und häufigen Wiederholungen zu bestehen hatte. Selbst so hochstehende Schriften wie Kol und Eph müssen davon einen ausgedehnten Gebrauch machen Kol 3 5—8 Eph 4 25—31 5 3—5. In Did 1 ff. mischt sich das stark empfundene und ausgesprochene Gebot der Liebe ebenso merkwürdig wie Eph 4 32 5 1 f. mit den Worten gegen die schmutzigsten Laster, die noch verboten werden müssen. Weiter ist zu beachten, daß nicht nur durch die Uebernahme dieser Stoffe die christliche Sittlichkeit stark den Ton des Verbotes bekam; es galt überhaupt, *ein neues Gesetz* (§ 94,8) aufzurichten, und Gesetz ist seiner Art nach immer Verbot. Gerade das, was Paulus am Gesetz als das Unseligmachende empfunden hatte, tritt immer mehr

hervor. Die Did ist wie die Testamente der zwölf Patriarchen der ausgeführteste Unterricht in den scheußlichsten Sünden. Auch in der Apk Petr werden mit grausigem Verweilen Dinge beschrieben, von denen der Eph noch mit Recht gesagt hat, daß es schändlich sei, sie auch nur mit Namen zu nennen 5 12.

2. Auch in anderer Richtung geschehen große Wandlungen. Man beobachtet deutlich, vor allem in den Joh-Schriften, wie die Innigkeit der Liebe erkauft ist durch die *Verengung des Ideals*. Die Ketzer werden durchaus nicht geliebt, sondern allein die Brüder, die den rechten Glauben haben. Zwar der Eph umfaßt noch alle mit seinen Worten von der Liebe, welche die Mahnung 4 1—16 einleiten und schließen und unter denen das schönste jenes berühmte *Ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* ist 4 15. Aber in Past lautet es anders: „Einen Ketzer *αἱρετικὸν ἄνθρωπον* tue nach ein- oder zweimaliger Zurechtweisung ab, wissend, daß ein solcher verdreht ist und sündigt, durch sich selbst gerichtet" Tit 3 10 f. Und was jetzt an Beschimpfungen dieser Gnostiker geleistet wird, zeigt, daß man schon in dieser Zeit anfängt, den rechten Glauben über die Liebe zu stellen, vgl. Jud und 2 Tim 3 2 ff. 1 Tim 4 1 ff. Apk 2 f. („Synagoge des Satans", Bileam 2 14, Izebel 2 20). Liest man vor allem die alles Maß übersteigenden Derbheiten im 2 Petr, etwa 2 22, so versteht man den Mann gar nicht mehr, der die wundervolle Einleitung in diesen Brief geschrieben hat und neben die Bruderliebe so klar die allgemeine Liebe stellt 1 7. Die Gnostiker werden es nicht besser gemacht haben; schon ihr Wort von den Hylikern war geeignet, schweren Zorn hervorzurufen und hat auch sein deutliches Echo in den kirchlichen Schriften Jak 3 13—18 Jud 19 10. Man hat die Feindesliebe vergessen und auch gar keinen Versuch gemacht, sich auf den Standpunkt des Gegners zu versetzen. Das ist von jetzt ab in der kirchlichen Ethik so geblieben.

Noch nach einer anderen Seite hin hat sich das *Liebesgebot verengt*. Man denkt fast immer nur an die Christen. Das Gebot, den Nächsten zu lieben, hat nur noch Jak einmal erwähnt 2 8, wie auch das andere Wort Jesu vom Richten des Nächsten (Jesus: des Bruders) 4 11 f. Aber er tut es bloß, um die Armen in der Gemeinde gegenüber den Reichen hervorzuheben. Selbst Eph 4 25: „Leget die Lüge ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten!" ist nur an Christen gedacht, das beweist der Zusatz: denn wir sind voneinander Glieder. Man findet jetzt sehr bezeichnende Formeln wie: „Ehret alle Menschen, liebet die Bruder-

schaft!" 1 Petr 2 17. Das Wort ist ja freilich für gemein verdächtigte und blutig verfolgte Menschen schon sehr viel und jedenfalls etwas anderes als der Haß, der aus der Apk gegen die Verfolger flammt, aber von der Feindesliebe spricht es nicht mehr. Bezeichnend ist auch die Abstufung, welche Did vornimmt: „Du sollst keinen Menschen hassen, sondern die einen zurechtweisen, über andere dich erbarmen, für andere beten und andere lieben mehr als dein Leben" 2 7. Das ist ihr mehr ernst gewesen als die am Anfang stehende Wiederholung des Wortes Jesu von der Feindesliebe 1 3. Nachher haben die Apologeten die Feindesliebe als das große Gebot des Christentums in feiernden Worten gepriesen. Es war aber in Wirklichkeit nur noch so gemeint wie in der Did.

Eine ähnliche Erstarrung zeigt auch der Begriff der *Wahrheit*. Er ist fast ganz eingeschränkt auf die kirchliche Lehre oder wenigstens auf die christliche Wahrheit, so daß selbst „die Lüge" manchmal gleich Irrlehre wird 1 Joh 2 21 27. Doch hat sich hier die schlichte Wahrheitsforderung auch erhalten, und selbst einmal das Eidesverbot Jesu mit seiner Begründung Jak 5 12, während man sonst auch wohl bloß beim Meineidsverbot stehen geblieben ist Did 2 3. Von Wortsünden werden übrigens am meisten Verleumdung und Doppelzüngigkeit genannt.

3. Die Hauptaufgabe war aber in unserer Zeit der *Kampf mit der Askese und dem Libertinismus* der gnostischen Richtungen (§ 79, 4). Beide berufen sich auf den Geist. Nicht bloß der Libertiner rühmt seine Erkenntnis und Freiheit als geistgewirkt; sondern immer mehr nimmt auch die Askese für sich in Anspruch, daß sie eine „Kraft" (ἐγκράτεια) und nicht eine Schwäche oder eine Aengstlichkeit sei: „In betreff der Speisen trage, was du kannst", sagt Did 6 3. Die Fasten traten wie schon im Judentum in enge Beziehung zu den Visionen Kol 2 18 Act 13 2 Herm Vis III 10 und Wundern Mk 9 29, und der Gedanke ward immer mehr laut, daß man sich durch die Askese rein halte und ein würdiges Gefäß des Geistes werde Apk 14 1–4. Von dem Kampf mit den beiden Richtungen, dessen Ausgang und Bedeutung wir schon kennen gelernt haben (2. Abschnitt), ist der Ethik der Kirche ihre Prägung gegeben worden, wenn sie auch im großen und ganzen in der Richtung weiter gegangen ist, die Paulus und Jesus ihr gewiesen hatten. Wie die Gegner und das Judentum, hat auch sie wieder das Kultische, mindestens das Opferfleischverbot, mit dem Sittlichen vermischt. Geblieben ist ihr ferner aus diesem Kampf die

Angst vor dem Worte Freiheit, das kaum noch angewandt wird. Joh ist der einzige, der es nach Paulus noch von selber tut. Dagegen legt 1 Petr den Nachdruck darauf, daß man ja nicht die Freiheit zum Deckmantel der Schlechtigkeit machen dürfe und sich immer als Gottes Sklave fühlen müsse 2 16, während 2 Petr 2 19 die gefährliche Formel nur als die der gnostischen Gegner bringt (S. 395). Geblieben ist ferner eine starke Betonung des Fleisches. Nicht vergänglich ist die Materie, wie die Gnostiker lehren, die behaupten, man dürfe das Fleisch zu allen Sünden mißbrauchen, ja man müsse es tun, um seine Ueberlegenheit als freier Geistesmensch zu erfahren; sondern das Fleisch ist „unbefleckt" zu halten, weil es auferstehen soll. Immer wieder werden diese Gedanken betont, am stärksten in Herm Sim V 7, vgl. auch Jud 8 23 2 Petr 2 18—22 und im römischen Symbol: „Fleischesauferstehung". Darum auch: das Wort ward *Fleisch* Joh 1 14.

Die *Askese* dagegen hat nun ihren Einzug in die Kirche gehalten. Sie widersprach nicht so sichtlich wie der Libertinismus dem Wesen der neuen Frömmigkeit und wurde wohl schon damals (wie heute) mit dem unbedingten Opfer für das Gute vielfach verwechselt. Besonders in bezug auf Armut und Besitz liefen die Gedanken immer — schon bei Jesus — durcheinander. Das Almosen tritt jetzt wieder als Askese auf; man gibt, um sich irdischen Gutes und ungerechten Mammons zu enthalten, besonders in jener „ebionitischen" Richtung, von der Lk und Jak beeinflußt sind (S. 344). Von den Aposteln und Propheten verlangt die Christenheit, daß sie das arme Leben Jesu teilen sollen. Wer Geld nimmt für Lehre, ist der Irrlehre verdächtig. Der Reichtum wird mit Angst und Besorgnis angesehen, auch in sonst so vermittelnden Schriften wie Past. Den gnostischen Lehrern, die Geld nehmen, wird hier vorgeworfen, daß sie aus der Frömmigkeit ein Geschäft machen. Ihnen wird entgegengehalten: „Es ist aber wirklich die Frömmigkeit ein ‚gutes Geschäft', wenn sie mit *Genügsamkeit* verbunden ist . . . Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so laßt uns daran genügen" 1 Tim 6 6—10. Dieses Sichgenügen-lassen mit dem, was man hat Hebr 13 5, diese Zufriedenheit in der Gewißheit, daß die „Gottseligkeit zu allen Dingen nütze ist und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat" 1 Tim 4 8, ist schließlich die Stellung der Kirche für ihre Friedenszeiten geblieben. Selbstverständlich hat sie daneben in der Verfolgung das

volle Opfer, und nicht nur das Opfer alles Besitzes, sondern auch des Leibes und des Lebens, verlangt.

Von der *geschlechtlichen Askese* ist in unserem Zeitraum eingedrungen eine gewisse Ehrfurcht vor der Jungfräulichkeit, wie sie die öftere ehrenvolle Erwähnung der vier jungfräulichen prophetischen Töchter des Philippus (Act 21 9, Papias, frg. XI (Funk), Polykrates bei Euseb h. e. III 31 2) und die der 144 000 „jungfräulichen" Versiegelten in Apk 14 1–4 verrät. Für die Christen im allgemeinen aber hat man den Gefahren der Askese gegenüber stark die Ehe gelobt, besonders bei den Frauen, die durch die Gnosis in Gefahr kamen. Immer wieder sagt man, daß die Aufgabe der Frau das Kindergebären und das Haus sei 1 Tim 2 11–15 5 4. Selbst die Witwen und die Aeltestinnen, deren „Aemter" ein kleines Zugeständnis an das beginnende Nonnentum sind, werden sehr sorgfältig ausgemustert: Keine Frau soll als Witwe „aufgeschrieben werden", die nicht 60 Jahre alt ist, junge Witwen sollen heiraten 1 Tim 5 4–16, vgl. Tit 2 3. Nachgiebigkeit gegen asketische Strömungen ist auch die Vorschrift, daß ein Bischof nur *eines* Weibes Mann sein, d. h. wenn er Witwer geworden ist, nicht wieder heiraten darf, wie auch kein zum zweitenmal Verheirateter Bischof werden kann 1 Tim 3 2. Tit 1 6 verlangt es vom Presbyter überhaupt. Vieles sagt uns eine Stelle ungefähr aus derselben Zeit Ign Polyk 5 2: „Wenn einer vermag, in Keuschheit zu bleiben zur Ehre des Fleisches des Herrn, soll er es tun, ohne sich zu rühmen. Verfällt er in Selbstruhm, so ist er verloren; und gewinnt er höheres Ansehen als der Bischof, so ist er verdorben." Wichtig ist auch für das Verständnis dieser Dinge, daß häusliche Tugenden auch vom kirchlichen Beamten in reichem Maße verlangt werden: er muß seinem eigenen Hause gut vorstehen und gut erzogene Kinder haben 1 Tim 3 4 Tit 1 6.

Genau dieselbe vermittelnde Stellung wie bei der Ehe nimmt man in der Frage der *Nahrungsaskese* ein. Der Bischof darf kein Weinsäufer sein! 1 Tim 3 3 Tit 1 6 2 2 f. Aber er *soll* Wein trinken, freilich nur „ein wenig", und er soll es nur „um seines Magens willen!" 1 Tim 5 23. *Mäßigkeit* ist die Losung der Kirche. Daneben hat sie — wie schon die Urgemeinde — das Fasten Mk 2 20 Act 13 2 14 23 Mk 9 29 wieder aufgenommen und allmählich zu einer richtigen Fastengewohnheit erhoben Did 8 1. Hermas kennt ein regelmäßiges „Stationsfasten" und würdigt bereits wieder das Fasten als verdienstliches Werk Sim V. Ueb-

rigens wurde auch aus sittlichen Gründen gefastet Herm Sim V 3 7 f. Did 1 3 (?).

Im ganzen bleibt hier überall der Eindruck einer mittleren Haltung, ja einer gewissen Mittelmäßigkeit der Kirche. Die vollkommene Freiheit und Innerlichkeit Jesu und die wenigstens grundsätzliche seines großen Apostels ist eingeschränkt. Aber auch die Gefahren dieser vollen Freiheit, wie sie die weitere Entwicklung durch den Ueberschwang des Geistes gezeitigt hatte, sind unterbunden. Man kennt keinen höheren Wunsch in den Kreisen der „Besonnenen" als „ein stilles und ruhiges Leben zu führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit" 1 Tim 2 2.

§ 121. Das Gemeinschaftsleben.

Harnack, Mission (s. S. 11, 4) I S. 154 ff. Weinel, Troeltsch, Harnack, Peisker, Behm, Hauck S. 13, o. FrOverbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche I 1875 (Sklaverei). LZscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten christlichen Jahrhunderten 1902. LydiaStoecker, Die Frau in der alten Kirche 1907. Zur Zurückdrängung der Frau: AHarnack, SBBA 1900, 1.

1. Die Schwierigkeit der Stellung des Christentums zu *Staat* und *Gesellschaftsordnung*, die schon Paulus und seine Gemeinden beschäftigt hatte, verstärkt sich in den folgenden Jahrzehnten. Auf dem Boden des römischen Reiches, der noch zitterte von den Stadtrevolutionen der hellenistischen Zeit und von den Bürger- und Sklavenkriegen Roms, hat das Ev von der Freiheit des Christenmenschen auch wilde Geister aufstacheln und alle Sittlichkeit niederreißende Strömungen mit sich führen müssen. Selbst in kirchlichen Kreisen wurde die Basileia Christi verstanden als eine Verheißung vom (freilich gewaltlosen) Kaisertum des Gekreuzigten, der alles Gequälte und Gemarterte befreien und die Mühseligen und Beladenen zu Herren der Welt machen sollte Lk 18 8 Apk 18 6 19 17 ff. 6 9 f. Dennoch will man keine Revolution, sondern verlangt immer wieder Geduld und Glauben 13 10 14 12. Ebenso fordern die Schüler des Paulus nicht bloß wie ihr Meister Röm 13 Ehrfurcht und Steuer, sondern *Gebet* für die Kaiser, und in feinen beziehungsreichen Wendungen, die sich manchmal zu sehr deutlichen Beschwichtigungen aufgeregter Gemüter auswachsen 1 Tim 2 1—4 1 Petr 2 13—17 Polyk 12 3. Tit 3 1 ist sehr geschickt auch die Grenze des Gehorsams: „zu jedem *guten* Werk bereit sein" angegeben, während Act 5 29: „Man muß Gott mehr gehor-

chen, als den Menschen" viel unbedingter, aber auch undeutlicher ist. Das Gebet selbst ist uns in seiner römischen Form auch noch erhalten in 1 Clem 60 4 61. Es gehörte die ganze „Geduld und der Glaube der Heiligen" dazu, so fein, liebevoll und wahrhaftig für einen Herrscher wie Domitian zu beten.

Besonders kennzeichnend für die Stellung des Urchristentums gegenüber dem Staat ist der *1. Petrusbrief*, dessen Bedeutung nicht nur in seiner religiösen Auseinandersetzung mit der Verfolgung (§ 116, 3), sondern auch in seiner ethischen Ueberwindung ihrer Gefahren nach außen und nach innen zu suchen ist. Daher beginnt der Brief zunächst nach dem Preis des Heiles 1 3—12 mit der Verpflichtung zu einem heiligen und einigen Leben in ungeheuchelter Bruderliebe und in einem einmütigen und lebendigen Gottesdienst 1 13—2 15 (2 17 3 8). Gerade dieser ist ja durch die Verfolgung immer am ersten bedroht, man fürchtet sich, zu den Versammlungen zu gehen. Mit 2 11 setzt die Mahnung ein, welche die Blicke von der Erde zum Himmel lenkt und gebietet, den Heiden keinen Anlaß zur Verfolgung zu geben. Das erste Besondere ist dann die Forderung des Gehorsams gegen den Kaiser! Sie wendet sich vor allem gegen den Mißbrauch des Wortes von der Freiheit: gewiß sind Christen frei, aber nicht, um Böses zu tun, um Revolution zu machen. Mit guten Taten gilt es den unverständigen Menschen den Mund zu stopfen! Ja, der Paulusschüler wagt es sogar, hier den Satz des Apostels zu bringen, daß die Obrigkeit dazu da sei, die Statthalter vom Kaiser geschickt seien, die Bösen zu bestrafen und die Guten zu belohnen; aber er verbessert stillschweigend sein Vorbild: die Obrigkeit ist nicht göttliche, sondern nur „*menschliche*" Schöpfung! 2 13. Und am Schlusse zieht er scharf die Grenze, die in den Tagen der Verfolgung so nötig ist: Nur Gott gebührt „Furcht" (gegen Röm 13 7), dem Kaiser Ehre, wie allen Menschen! 2 17. Dann warnt er die Sklaven; denn wenn irgendwo die Revolution drohte, dann war es in ihren Reihen. Er stellt ihnen in den beziehungsreichsten Worten das Bild des leidenden Jesus vor die Seele 2 18—25. Danach kommen Forderungen an die Frau, auch sie vor allem nötig in Tagen, wo die schlimmsten Verleumdungen gerade über die christlichen Frauen umliefen 3 1—6. Die Mahnrede läuft aus in allgemeine Gedanken für die Männer und Friedensgedanken für alle 3 7—12. In dem folgenden Abschnitt 3 12—4 6 mit besonderen Mahnungen für die Verfolgung sind die Sätze über die Art, wie man sich verteidigen soll, ethisch bedeutsam: mit Sanft-

mut und Furcht und im Besitz eines guten Gewissens; denn besser ist es, Gutes zu tun und zu leiden, wenn es Gott will, als Böses zu tun (zu Schmähungen oder zur Gewalt zu greifen) und dafür gestraft zu werden 3 15 f. Auch die Forderung der Besonnenheit und Nüchternheit hat hier ihren besonderen Klang 4 7 5 8. So ist der Brief das Gegenstück zur Apk Joh, ein wahrhaft christliches Denkmal der Art, wie die neue Religion in ihren besten und besonnensten Männern den Druck des Staates ertrug und in Segen für die Gemeinden verwandelte, eine der edelsten Schriften, welche sie hervorgebracht hat.

Aus alledem folgt aber auch, daß immer noch niemand eine christliche Beeinflussung des Staates oder auch nur irgendeine Beteiligung an ihm ins Auge faßte. Vielleicht hat es damals schon einzelne christliche Soldaten im Heer gegeben, im ganzen ist das Soldatwerden noch nicht einmal als Frage gestellt, wie ein Jahrhundert später. Der einzige Beamte, der, wie vielleicht Sergius Paulus Act 13 8 12, Christ geworden ist, Titus Flavius Clemens, ein Angehöriger des Kaiserhauses, ist wegen seiner contemptissima inertia (Sueton) bestraft worden; er hatte wohl um seiner Religion willen die Teilnahme an den Staatsgeschäften aufgegeben. Nicht die Spur eines neuen Staatsideals findet sich in den christlichen Schriften. Dagegen immer wieder die Versicherung, daß des Christen Vaterland und Heimat der Himmel ist (vgl. bes. Herm Sim I, aber auch Hebr 11 14) und daß die anbrechende Weltherrschaft Christi allen widergöttlichen Mächten im Himmel und auf Erden ein Ende machen wird.

2. In der *Sklavenfrage* ist die Stellung der Kirche genau die gleiche gewesen. Die Männer der besonnenen Mitte sind durchaus nicht für die Befreiung der Sklaven; man denkt gar nicht daran, irgend etwas in der Gesellschafts- oder Wirtschaftsordnung zu ändern. Nein vielmehr, man verlangt immer wieder Ungeheures an Gehorsam von diesen Sklaven. „Seid euren Herrn nach dem Fleisch gehorsam mit Furcht und Zittern in Neidlosigkeit eures Herzens wie dem Christus; nicht in Augendienerei, um Menschen zu gefallen, sondern als Sklaven Christi tut den Willen Gottes von ganzer Seele, mit guter Gesinnung dienend, als dem Herrn und nicht Menschen!“ Eph 6 5—8. Aehnlich Kol 3 22 ff., wo allerdings noch vorher Kol 3 11 der religiöse Gedanke steht, daß es im Christentum den Unterschied von Freien und Sklaven nicht mehr gibt. In Past werden dieselben Forderungen, wenn auch etwas nüch-

terner, aufgestellt 1 Tim 6 1 Tit 2 9 f. Das schärfste Wort hat Did: „Ihr Sklaven gehorchet euren Herren als dem Ebenbild Gottes in Scheu und Furcht!“ 4 11. Nun fehlt ja an keiner Stelle eine angehängte Mahnung an die Herren; aber die Sklaven mit christlichen Herren waren weit in der Minderzahl, und man hat auch den „verdrehten Herrn“ 1 Petr 2 18 unter den Schutz dieser Worte gestellt. Diese scharfen, ja überstiegenen Aeußerungen erklären sich nur aus der Furcht vor dem Drängen der Sklaven nach Freiheit, sie zeigen den schwankenden gesellschaftlichen Untergrund, auf dem die kirchliche Sitte ruht. Mit einem gewissen Unmut hat Ignatius davon dem Polykarp geschrieben: „Sklaven und Sklavinnen behandle nicht hochmütig. Aber auch sie sollen sich nicht aufblasen! (natürlich auf Grund ihrer christlichen Freiheit). Sondern zur Ehre Gottes sollen sie um so eifriger dienen, damit sie eine bessere Freiheit von Gott erlangen“ 4 3. Den Weg der Gewalt konnte die Kirche nicht gehen; jeder andere Weg wird gleichfalls verworfen: „Sie sollen nicht begehren, aus der gemeinsamen Kasse losgekauft zu werden, damit sie nicht erfunden werden als Sklaven der Begehrlichkeit!“ 4 3. Der Mißbrauch eines solchen Vorgehens lag zu nahe. So haben die Männer der werdenden Kirche also gar nicht daran gedacht, die Sklaverei zu bekämpfen, so wenig wie den Staat. Der Sklave war vor Gott frei und Bruder in der Gemeinde; das mußte ihm genügen. Merkwürdig ist nur, daß sie nie ein Wort verlieren über die Schrecklichkeit oder die sittlichen Gefahren der Sklaverei. Auch wird nie der Versuch gemacht, eine Grenze für den Gehorsam des Sklaven zu finden. Natürlich gilt auch hier die selbstverständliche Grenze der Verleugnung des Christentums.

3. Auch die dritte große Frage der Freiheit und des Geistes, *die Frauenfrage*, ist im Sinne dieser beiden anderen weiter behandelt worden. Die weitgehenden Möglichkeiten, die noch Paulus den Frauen zugestanden hatte, wurden immer mehr eingeschränkt. Als die Aemter des Vorstehens und Dienens auseinandertraten, ist der Frau wesentlich nur die niedrigere Stellung der *διάκονος* geblieben (Pliniusbrief). Die Frauen der Diakonen scheinen ähnliche Dienste wie ihre Männer getan zu haben, während von den Frauen der Bischöfe bezeichnenderweise nicht die Rede ist 1 Tim 3 11 vgl. mit 3 1–8. Auch die „Witwen“ sind lediglich Verwalterinnen der Wohltätigkeit der Gemeinde 1 Tim 5 10. Der Hauptkampf ist um die Frage gegangen, ob eine Frau in der Gemeinde *reden* dürfe. Wir hatten schon beobachtet, wie das völlige Verbot

des Redens der Frau in 1 Kor 14 33 b–35 eingedrungen ist, während der Apostel 11 5 noch ganz klar das Beten und Prophezeien der Frauen für selbstverständlich ansieht. Die Gnostiker sind bei diesem Standpunkt geblieben; in der Kirche dachte man anders. Man fürchtete die üble Nachrede, man fürchtete vielleicht auch Maßlosigkeiten — in Thyatira ist es eine Prophetin, die Opferfleisch essen und die Freiheit des Fleisches lehrt. Jedenfalls hat man das Reden der Frau in den Gemeindeversammlungen nicht mehr geduldet: „Eine Frau soll sich ruhig verhalten in jeder Art Gehorsam! Zu lehren erlaube ich einer Frau nicht, noch auch den Mann zu beherrschen. Sie soll sich ruhig verhalten!" so sagt aufs schroffste der Paulus der Pastoralbriefe 1 Tim 2 11 f., während der 1 Petr mehr die Frau über den Verlust dieser Freiheit tröstet, indem er ihr vor die Seele stellt, daß der reine Wandel der Frauen ohne Wort aufs höchste gewinnend wirkt 3 1–6. Clemens dagegen ist witzig und spitz, indem er den Frauen sagt: „Wie freundlich und mild ihre Zunge ist, sollen die Frauen durch Schweigen offenbaren" 21 7. Indessen ein Mittelweg ist schließlich auch hier gegangen worden: man hat den Frauen das Reden in Frauenversammlungen gestattet. So soll Grapte in Rom den Witwen und Waisen den Inhalt der Offenbarung des Hermas mitteilen Vis II 4 3; und wahrscheinlich weist in Tit 2 3 die Bedingung, daß die Aeltestinnen lehrbegabt sein sollen, auf die gleiche Einrichtung hin.

4. In der *Auffassung der Ehe* ist man auch jetzt noch nicht über die antiken Wertungen hinausgewachsen, was die Verinnerlichung des Verhältnisses selbst betrifft. Natürlich hat man nach dem Worte Jesu die strenge Einehe gefordert, die Scheidung von der treulosen Frau jetzt aber sogar als Erlaubnis den Worten Jesu zugesetzt (Mt 5 32 19 9). Dem Mann hat man immer wieder Liebe und Schonung der Frau gegenüber geboten; oft mit sehr einfachen Worten: „nicht bitter und grob gegen sie sein" Kol 3 19, sie „nähren und pflegen" Eph 5 29. Doch ist in Eph 5 22–32 das höchste Verhältnis, das der Christ kennt, die *Ehe* zwischen Christus und der Kirche, herangezogen, um auch die menschliche Ehe als heilig erscheinen zu lassen. Bezeichnend bleibt, daß die Forderung an die Frau meist heißt: Gehorsam und Schweigen! Eph 5 22 ff., und wieder 5 33: Der Mann soll die Frau lieben, die Frau den Mann fürchten! Etwas milder in der Form sind 1 Tim 2 11–15 mit der Berufung auf die Schöpfungsordnung, dann Tit 2 4 f. 1 Clem 1 3

1 Petr 3 1—6 mit dem Beispiel der gehorsamen Sara, die ihren Mann „Herr" nannte.

5. Wichtig ist, daß unsere Zeit sich der *Kinder* anzunehmen beginnt. Auch hier kommt man über das Einfachste noch nicht hinaus. Gehorsam auf der einen Seite, christliche Zucht und Vermahnung auf der anderen Seite, dabei eine gewisse Milde; kein jähes Zufahren! Das ist, was das NT enthält Kol 3 20 f. Eph 6 1—4 1 Tim 3 4. Tit 1 6 beweist, daß christliche Kindererziehung damals noch längst nicht von allen Eltern durchgeführt war, sonst hätte die Bestimmung keinen Sinn. Ueber das Ziel dieser Erziehung hat Clemens einen schönen Satz, den ersten derart: „Eure Kinder sollen an der Erziehung in Christus teilnehmen; sie sollen lernen, was Demut bei Gott vermag, was keusche Liebe bei Gott kann, wie die Gottesfurcht etwas Schönes und Großes ist und alle zum Heil führt, die in ihr heilig wandeln in reiner Gesinnung" 21 8. Wichtig ist auch, daß Hermas von der ihm erscheinenden Kirche oftmals streng getadelt wird, weil er seine Kinder nicht sorgfältig genug erzogen habe. Und Did hat, vielleicht nach ihrer jüdischen Quelle, die Erziehung der Kinder „in der Gottesfurcht von Jugend an" streng eingeschärft 4 9. Bedeutsam ist endlich, daß in Past eine tüchtige Hausverwaltung und vorbildliche Kindererziehung gerade von den Beamten der Gemeinden verlangt wird 1 Tim 3 4: „Wenn jemand die Seinen und besonders seine Hausgenossen nicht versorgt, so hat er den Glauben verleugnet und ist schlechter als ein Ungläubiger!" 5 8 3 5.

Achter Abschnitt.

Die Entwicklung der Anstaltskirche.

Literatur s. S. 188 und S. 12, k, dazu Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum 1883. — RSohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus, ASGW XXVII 3, 1909. Auseinandersetzung mit Sohm, AHarnack, Kirchenverfassung s. S. 12, f., Scheel 12, k. — KLSchmidt, Das Kirchenproblem im Urchristentum, TheolBl 1927 (gekürzt auch in „Deutsche Theologie", hrsg. v. ATitius 1927, nebst der Aussprache).

§ 122. Die Entwicklung zur Bußanstalt.

Außer den Dogmengeschichten S. 11, 4, s. vgl. Lit. vor § 80. CClemen S. 13, o. Windisch s. S. 12, i.

1. Aus innerer Entfaltung und äußeren Kämpfen ist also *die kirchliche Gestalt der neuen Religion* entstanden. Aus dem Kampf

um den Paulinismus und die Gnosis arbeitet sich ein Einheitsgefühl der großen Massen heraus und eine feste Stellung zum AT und zum Judentum, die durch die Polemik und Apologetik verstärkt und geklärt wird. Derselbe Kampf und die immer dringender werdende Notwendigkeit, das Ethos ins Einzelne durchzubilden und mit dem bürgerlichen Leben auszusöhnen, schaffen neues Gesetz, kirchliche Sitte. Die urchristliche, enthusiastische Hoffnung wird meist eine ruhige Erwartung des ewigen Lebens; nur gelegentlich flammt sie noch einmal in der alten Weise auf. Sie wird verklärt und vertieft durch die Mystik, die aus dem Sakramentsglauben aufsteigend und ihn verinnerlichend die feinsten, Geister in ihren Bann zieht. Dabei entwickelt sich ein immer stärkeres Gefühl für das, was die Gemeinschaft bedeutet; die Begeisterung für die Kirche treibt zu immer höhergestimmten Aussagen über ihr Wesen und verändert die Frömmigkeit bis in ihre Grundlagen hinein.

2. Von besonderer Bedeutung für das, was dann die Ekklesia selber wurde, war die Wandlung, welche die Auffassung und Wertung der *Sünde* durchgemacht hat. Wir haben gesehen, daß viele noch lange nach Paulus seinen Erlösungsglauben festgehalten haben: Christen sind durch Gottes Gnade erlöste Menschen; wenn sie Sünde tun, so werden sie zwar bestraft, aber endlich doch gerettet, wenn auch nur „wie durchs Feuer". Daneben steht die Mahnung zur Heiligkeit des Wandels aus der Freude und Kraft der Erlösung heraus. Allein je länger je mehr empfand man da eine Unsicherheit und eine Frage, augenscheinlich weil sich die Sünden in der Christenheit mehrten, und zwar die schweren Sünden. Für die Kleinigkeiten des Tages gab es Vergebung bei den Brüdern und bei Gott; was sollte man aber von den *groben Sündern* denken? Die Frage wurde von denen stark empfunden, die aus dem Heidentum übertraten. Sie suchten nicht wie Paulus eine Antwort auf die religiöse Frage: Wie werde ich vor Gott gerecht?, sondern wollten Reinheit und sittliche Kraft. Man „wusch die alten Sünden ab" in der Taufe. Nun sollte ein neues Leben beginnen. Gott straft, wenn dieses neue Leben nicht eine Wirklichkeit wird. Verflog die erste Begeisterung und kamen die Rückfälle, so kam auch die innere Not. Dazu kam bald von außen her die Frage nach denen, die in der Verfolgung abgefallen waren. Man hört zunächst die Stimmen einer scharfen Richtung, am deutlichsten im Hebr, der geradezu bestreitet, daß ein *Rückfälliger* Gnade

finden könne: das hieße den Sohn Gottes noch einmal für sich kreuzigen wollen und ihn wieder an den Pranger stellen 6 4 ff. Auch Esau hatte keine Möglichkeit der Buße mehr, obwohl er mit Tränen seine Worte bereute 12 16 f. Wenn schon die Israeliten nicht entrannen, die doch nur den irdischen Propheten Moses mißachteten, wie viel weniger werden die Christen Verzeihung finden, wenn sie den Sohn Gottes mit Füßen treten 12 24 f. 10 29. Der Maßstab, nach dem der Brief eine Sünde als „schwer" beurteilt, ist nicht die Größe der Untat, sondern die Stellung des Menschen zu seiner Tat: wer *ἑκουσίως*, mit vollem Bewußtsein und Willen, sündigt, der hat keine Möglichkeit der Reue mehr 10 26. Damit ist die jüdische Unterscheidung zwischen Unwissenheitssünden und Sünden „mit erhobener Hand" wieder ins Christentum eingeführt. Die strenge Forderung hat eine große Bewegung hervorgerufen; man hört Hebr überall anklingen (z. B. 1 Clem 2 3 *ἄκοντες*). Deutlich ist der Eindruck, den die strenge Richtung machte, auch dort zu bemerken, wo sie erweicht wird. Wenn die Apk z. B. nichts anderes als eine gründliche und endgültige Bußbewegung in Kleinasien bezweckt, *μετάνοια* ihre immer wiederkehrende Forderung ist 2 5 16 21 f. 3 3 19, so sieht also auch der Seher Johannes die Sündlosigkeit als das eigentlich zu Fordernde an; aber er verkündet zugleich, daß jetzt vor dem Kommen des Weltendes noch *einmal* der Herr die Möglichkeit einer Bekehrung gebe. Genau so ist die Bußpredigt des Hermas gemeint: noch eine einzige Möglichkeit der Buße bringt das Buch des „Bußengels". Dann kommt das Ende. Gemeint ist darum diese Bußpredigt als eine Gnade, die Gott der alt gewordenen und fast in Verzweiflung geratenen Kirche schickt. Auch Hermas bestätigt die „von einigen Lehrern" vertretene Lehre, daß es „keine andere Reue gäbe als jene, da wir ins Wasser hinabgestiegen sind und Vergebung unserer früheren Sünden" empfangen haben, Mand IV 3 1. Aber er fährt fort: „Wegen der Schwäche hat Gott noch diese einzige Möglichkeit der Buße nach der Taufe zugelassen" 3 2—7.

Aus dem Einmal-Keinmal wurde dann seit der Mitte des 2. Jahrhunderts langsam ein Zweimal und Mehrmal und ein Immerwieder. Dabei haben die ältesten katholischen Schriften noch etwas Drängendes. 2 Petr verlangt, obwohl er gerade im Ausbleiben des Weltgerichts die Güte Gottes findet, doch sehr scharf die Sündlosigkeit 1 9 und betont die Unmöglichkeit der nochmaligen Buße „nach der Waschung" 2 21 f. Aber das sind jetzt nur noch Grund-

sätze; in Wirklichkeit will man die Buße des Christen auch nach der Taufe 3 9. Auch die Past verlangen vom Gnostiker Buße, sind also bereit zur Vergebung 2 Tim 2 25. Der beredteste Vertreter des kirchlichen Bußrufes ist endlich 2 Clem, der zwar auch noch fordert, daß man „das Siegel rein bewahre" 7 6 8 6, aber dabei doch nichts anderes will, als daß der Sünder „jetzt", d. h. vor dem Tod, in diesem Leben Buße tue 8 1 ff. Er hat auch schon den katholischen — und jüdischen — Gedanken, daß gute Werke mangelhafte Sittlichkeit des Getauften ersetzen können: „Gut ist das Almosen wie das Bereuen der Sünde; stärker ist Fasten als Gebet, Almosen aber als beides: die Liebe deckt der Sünden Menge, Gebet aus gutem Gewissen rettet vom Tod" 16 4. Daß „Liebe der Sünden Menge deckt", steht schon 1 Petr 4 8, daß die „Rettung einer Seele" es tue, Jak 5 20: der Katholizismus der sündentilgenden Werke beginnt zu reifen. Das Leben ist in zwei Teile zerrissen. Die Sünden vor der Taufe sind fort; aber für das, was man nachher tut, steht man wieder da wie der Jude, unsicher schwankend zwischen dem Glauben an die Vergebung Gottes 1 Clem 50 5 51 1 60 1 Jak 5 15 1 Joh 1 9 Ignatius Phil 8 1 Pol 6 2 und der büßenden Tat, ohne welche die Rettung nicht möglich sein soll (§ 94, 4). So blieb endlich die Kirche nicht mehr die Gemeinschaft der Geretteten, der Heiligen, sondern wurde eine *Heilsanstalt*, eine *Bußanstalt*, in der man durch Sakramente, Reue und gute Werke sich immer wieder entsündigt, ohne doch seines Heiles gewiß zu werden.

§ 123. Die Herausbildung der kirchlichen Autoritäten.

Literatur s. S. 11, 3. Zum Apostolikum und seinen Vorstufen AHahn, Bibliothek der Symbole ³ 1897; HLietzmann, Symbole der alten Kirche ² 1914; FKattenbusch vor Abschnitt IV; jetzt besonders KHoll, Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses; AvHarnack-Zu Holl, „Auslegung" usw.; HLietzmann, Die Urform des apostol. Glaubensbekenntnisses, alles in SBBA 1919; JHaussleiter, Trinitarischer Glaube und Christenbekenntnis in der alten Kirche, 1920; PFeine, Die Gestalt des Apost. Glaubens in der Zeit des NTs 1925; HLietzmann, Symbolstudien I—XIV, ZnW 1922—27. Außerdem S. 11, f.

1. *Der Herr* ist die höchste, ja die alleinige Autorität in der Kirche 2 Joh 9 f. So wird es grundsätzlich immer wieder betont Aber die Wirklichkeit sah anders aus. Jesu Worte waren für so andersartige Verhältnisse berechnet oder überstiegen so sehr das kirchlich und gesellschaftlich Mögliche, daß man wenig für die Forderungen des Tages aus ihnen entnehmen konnte. So hat man

entweder umgedeutet oder eingetragen, wie wir gesehen haben. Hat sich doch die Kirche selber in dem Himmelreich der Gleichnisse gefunden (S. 49 ff.), ihre Gründung Mt 16 17 ff., ihre Mission samt Taufe dem Herrn in den Mund gelegt 28 19 f. und auch die Einzelgemeinde ihre Ordnung aus Worten Jesu und Neubildungen zusammengestellt Mt 18 1—20, bes. 16—20. Ja ein ganzes Buch zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse ist als „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel" geschrieben worden (Did). Man hat also schon damals die Autorität des Herrn durch „Tradition" erneut.

2. Die Kirche will ja nichts anderes sein als die Hüterin der echten *Ueberlieferung*, die sie von Christus her durch die Apostel und ihre Nachfolger besitzt. Schon Paulus hatte davon gesprochen 1 Kor 15 1 ff. 11 23 Röm 6 17 und alles getan, besonders auch eine sittliche Ueberlieferung in seinen Gemeinden zu pflanzen und zu erhalten 1 Kor 7 17 11 2 16 4 17. Seine Schüler setzten das in verstärktem Maße fort. Gegenüber der Gnosis heißt es nun: „Wie ihr empfangen habt den Christus Jesus, den Herrn, so wandelt in ihm, festgewurzelt und aufgebaut auf ihm, und befestigt durch den Glauben, wie ihr unterrichtet wurdet" Kol 2 6 f., noch stärker 2 Thess 2 15 3 6 14. Vor allem sind es die Past, die geradezu ein Bild davon geben wollen, wie der Apostel für die Ueberlieferung der „gesunden Lehre" gesorgt habe. Ausführlich entwickelt „Paulus" hier, „wie man im Hause Gottes wandeln muß" 1 Tim 3 15, die „gesunden Worte unseres Herrn Jesu Christi und die der Frömmigkeit entsprechende Lehre (*ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία*)" 6 3 f. „So lehre die Brüder!" 4 6 11, vgl. 2 Tim 1 13. „Und was du von mir gehört hast vor vielen Zeugen, das überliefere treuen Menschen, die fähig sind, auch andere zu unterrichten" 2 2, vgl. 1 Tim 6 20 2 Tim 1 12 14. Das Christentum wird in dieser Zeit „der einmal — ein für allemal den Heiligen überlieferte Glaube" Jud 3 20. Auch seinen sittlichen Inhalt nennt man „die herrliche und ehrwürdige Richtschnur unserer Ueberlieferung" (*κανὼν τῆς παραδόσεως*) 1 Clem 7 2. Daß auch das kirchliche Christentum sich entwickelt hat und fortwährend entwickelt, vergißt man, weil man sich bewußt jedem *νεωτερισμός* entgegenstellt. Nur wenige haben es gemerkt: vor allen Joh (§ 114, 3).

3. Als Träger der Ueberlieferung gelten „*die Apostel*" so sehr, daß man sich öfter auf sie als auf Jesus bezieht. In ihrem Namen hat man die Briefe geschrieben, die in den Kämpfen mit der Gnosis die rechte Ueberlieferung den Gemeinden sichern sollten. Sie

werden immer deutlicher eine heilige Gesamtheit, die Grundlage der Kirche Eph 2 20 3 5, wenn hier auch noch die Propheten(christlicher) neben ihnen genannt werden. Aber sie sind doch schon die „*heiligen*" Apostel Eph 3 5 oder die „seligen" 1 Clem 47 1. Auf den Toren der himmlischen Stadt stehen die Namen der Zwölf Apk 21 14. Sie stehen auch als Gesamtautorität hinter der „Apostelgeschichte", die mit ihnen beginnt 1 12, obwohl sie dann nur von Petrus und Johannes zu erzählen weiß und viel mehr erzählen muß von Stephanus und Philippus, von Barnabas und Paulus als von den Zwölfen. Dennoch sind ihr die Zwölf die höchste Behörde in Jerusalem, die Kirche verwaltend im heiligen Geist 15 28 16 4. Solche Vorstellungen sind von da an die kirchlichen geblieben, von Clemens maßgebend ausgesprochen: „Die Apostel empfingen für uns das Evangelium von dem Herrn Jesus Christus, Jesus der Christus wurde von Gott ausgesandt . . . Und während sie in Ländern und Städten predigten, setzten sie ihre Erstlinge (die Erstgetauften) als Bischöfe und Diakonen der künftigen Gläubigen ein, sie prüfend im Geist" 42 1–4, vgl. 44 2 f. Mit religiöser Glut hängt man hinfort an dieser Vorstellung von der Entstehung der Kirche. Der Apostel Paulus ist freilich auch von dieser Theorie nicht verdrängt worden; man ist unsicher, wie er sich zu den Zwölfen verhält, aber man hält an ihm fest.

4. Die Apostel setzen sich fort im *Amt der Kirche*. Nicht in den Trägern des Wortes, sondern in den Bischöfen und Diakonen, sagte 1 Clem. Und wie er denkt fast die ganze Kirche. Denn gerade in den Kreisen der Propheten und Lehrer hat die Gnosis am schnellsten um sich gegriffen, während die stetigere, ruhigere Macht bei den „Verwaltungsbeamten", den Bischöfen und Diakonen, lag. Die Zukunft gehörte schließlich dem *einen* Bischof, der einheitlichen Spitze; denn man lebte im Krieg, im Krieg nach außen mit Staat und Judentum und nach innen mit Gnosis und Schlaffheit. Das Ein-Bischoftum hat sich bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts durchgekämpft, rascher im Osten (Ignatius), langsamer im Westen, wo Streit ist um den Namen der *ἐπισκοπή* 1 Clem 44 1, um den „Vorsitz" *πρωτοκαθεδρία* Herm Sim VIII 7 4 6 Mand XI 12. Wichtiger als diese äußere Vereinheitlichung der Verwaltung ist für die Religion der Geist gewesen, der aus den Schriften der führenden Männer spricht. Es ist ein klarer, strenger und ernster Geist. Besonnenheit und Kraft, Sinn für das Reine und Edle, aber auch verzichtende Nüchternheit und verständiger Bürgersinn ist

es, was die Verfasser des 1 Petr und der Past, auch Clemens und selbst Hermas (bei all seiner Einfalt) zeigen. Sie sind abhold jeder Schwärmerei, die immerhin auch noch einmal, etwa bei einem Ignatius, eine Rolle spielt. Im ganzen ist das Bild, das Past von einem kirchlichen Bischof unter dem Decknamen des Timotheus und Titus und von dem Vorbild solcher Amtsträger, dem Apostel, entwerfen, von der Art, daß man versteht, warum diese Männer gegenüber den Enthusiasten aller Art siegreich waren. Ganz abgesehen von den allgemeinen Weisungen für Bischöfe 1 Tim 3 1—7 Tit 1 6 ff. und Diakonen 1 Tim 3 8—13 mit ihrem klugen Verlangen des Guten, Anständigen und Menschenmöglichen, sagen die vielen besonderen Ermahnungen an die „jungen Männer", welch ein Ideal in den Herzen der alten Führer wohnte: „Keiner soll deine Jugend gering achten dürfen; sondern werde ein Vorbild der Gläubigen in Wort, in Wandel, in Liebe, in Glauben, in Keuschheit. Sei fleißig in der Schriftverlesung, in der Predigt, in der Lehre" 1 Tim 4 12 f. Man versteht wohl, wie Hebr 13 17 von solchen Männern sagt: „Gehorchet euren Führern (ἡγούμενοι, kein Amtsname) und folget ihnen! Denn sie wachen über eure Seelen", und 13 7: „Gedenket eurer Führer, die euch das Wort des Glaubens gepredigt haben. Schauet das Ende ihres Wandels an und folget ihrem Glauben nach!" Die Opfer, die diese Männer von sich verlangten, waren groß 2 Tim 2 1—13, vgl. das „Vorbild" des Apostels 2 Tim 4 6—8. Die Gemeinden waren so gewachsen, daß man meist seinen Beruf drangeben mußte, wenn man ein Amt übernahm. Bezahlung zu nehmen für die Lehre, wie es die Gnostiker taten, verabscheute man noch; man mußte sich ganz auf das stellen, was man an Gaben von den Gemeinden freiwillig bekam, und hatte dabei die Aussicht, als Führer von jeder ausbrechenden Verfolgung zuerst hingerafft zu werden. Auch 1 Clem verrät auf jeder Seite den straffen, opferfreudigen Geist dieser Führerschaft; von denen, die den Streit angefangen hatten in Korinth, verlangt er sogar, daß sie sich selber verbannen sollten, wie manche alten Helden und Könige getan hätten 55 1. Und Hermas hat gegen den Kampf um den Vorrang das schöne Wort geschrieben: „In den Geboten steht nichts über Vorrang und Ehrenstellen, aber manches von Geduld und Demut des Mannes!" Sim VIII 7 6.

5. Gegen die gnostische Gefahr suchte man noch andere, inhaltliche Abwehr, und nicht nur sachliche Widerlegung (§ 92 f.), sondern knappe autoritative Formeln. Man fing an, die Maßstäbe für

die „Unterscheidung der Geister" (S. 383) zu erweitern und *Bekenntnisse* zu machen. Die knappen Formeln „Jesus ist der Christus" (Act) oder „Jesus ist der Herr" 1 Kor 12 3 Röm 10 9 reichten nicht mehr aus, da die Gnosis beides anerkannte. Jetzt heißt die Richtschnur, nach der man „die Geister prüft" 1 Joh 4 1 und „den Sohn bekennt" 1 Joh 2 23, genauer: „Jesus ist der Christus im Fleisch gekommen" 4 2 15 f. Ignatius Smyrn 5 2 7 1. Oder noch genauer: „Jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist ein Antichrist. Und wer nicht bekennt das Zeugnis des Kreuzes (daß er wirklich gekreuzigt worden), ist aus dem Teufel; und wer die Worte des Herrn deutelt nach seinen Begierden und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans" Polyk 7 1. Wichtig ist, daß hier überall von einem Bekenntnis die Rede ist. Auch im Hebr heißt das Christentum Bekenntnis *ὁμολογία* 3 1 4 14 10 23. Daß um diese Zeit in der Kirche bei feierlichen Handlungen wirklich Bekenntnisse abgelegt worden sind, bezeugt vielleicht 1 Tim 3 15 f., sicher aber 1 Tim 6 12 f.; es wird nur nicht deutlich, ob bei der Taufe oder bei der Beamtenweihe. An dieser Stelle klingen zum ersten Male Wendungen an, die auch im Apostolikum stehen. Denn hier wird der Gott angerufen, „der das All am Leben erhält", und Jesus Christus, „der den Zeugentod gestorben ist unter Pontius Pilatus", auch seiner Wiederkunft (*ἐπιφάνεια*) wird gedacht. Ferner zeigt 1 Tim 2 5, was für eine Formel gegen den dualistischen Gnostizismus im Kommen ist: „*Ein* Gott und *ein* Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus"; ebenso der Hirt Mand I 1. Auch die anderen Stücke des späteren römischen Taufbekenntnisses klingen in unseren Schriften schon reichlich an. Mancherlei feste Formeln, die man bei Beteuerungen, Schwüren, Verfluchungen und Heilungen gebrauchte, gewöhnten an solches feierliches Aussprechen der Hauptgewißheiten, bis endlich aus den mit Gottes Schöpfermacht und Einheit beginnenden Dreiheitsformeln unter Einfügung christologischer Bekenntnisstücke wie 1 Tim 3 16 das „Apostolikum" entstand, das alles zusammenfaßt, was der frühe Katholizismus an Gütern und Wahrheiten gegenüber Judentum, Gnosis und Heidentum besaß.

Dreiheitsformeln treten jetzt öfters auf, im Anschluß an die Dreiheit des Paulus: Gott, Herr, heiliger Geist, oder an die in unserer Zeit gebildete Taufformel mit ihrer Dreiheit: Vater, Sohn und Geist Mt 28 19 Did 7 3. Am nächsten kommt der paulinischen Form

Jud 20 f.; hier wird die Formel noch dadurch bedeutsam, daß vorher steht: „Erbauet euch auf unseren allerheiligsten Glauben!“ Nahe verwandt ist 2 Thess 2 13—15, doch ist hier die Dreiheit etwas verwischt. Deutlicher tritt sie mit merkwürdiger Zwischenstellung des Geistes in 1 Petr 1 2 heraus, wo das erste Glied Gott-Vater heißt. Die schönsten Beispiele enthalten Eph und 1 Clem, darunter Eph 4 4 ff. ein liturgisches Prachtstück. Die Einheitsformel 1 Clem 46 6 und die Schwurformel 58 2 sind schlichter. Ignatius hat ganz einfache Magn 13 1 und ausgeführtere Formeln Eph 9 1 Magn 13 2. Daß die Dreiheitsformeln einem liturgischen Bedürfnis (S. 311) entsprechen, zeigen besonders deutlich solche wie 1 Tim 5 21: „Vor Gott und Christus Jesus und den heiligen Engeln.“ Besonders stark spricht die schöne Formel Apk 1 4, in der jedes Glied der Dreiheit selbst wieder einen Dreiklang enthält. — An eine Dreieinigkeit ist nirgends gedacht; denn niemals ist die Einheit der Drei ausgesprochen, selbst Mahnungen zur Einheit Eph 4 4 1 Clem 46 6 betonen nur die Einheit jedes einzelnen Wesens, nicht der Drei zusammen, was doch viel eindrucksvoller gewesen wäre! Aber auch Zufall sind die Dreiheitsformeln nicht; zufällige, sachlich bedingte Nennungen der drei Namen haben keinen liturgischen Klang, vgl. Eph 2 18 20 ff. Hebr 2 3 f. Act 10 38 Hebr 9 14 u. ö.

6. Endlich taucht ganz am Rande des Schrifttums unseres Zeitraums eine neue Autorität auf: *das Neue Testament*. Nur eins von seinen Büchern beansprucht selber, heilige, inspirierte Schrift zu sein, die Off Joh 1 1—3 22 18 ff. In anderer Weise sollen die pseudepigraphen Briefe maßgebende Offenbarung sein. Es hat aber mindestens noch bis zum Jahr 150 gedauert, ehe christliche Schriften als heilige Schrift angeführt worden sind. Daß es schon vorher geschehen wäre, belegen 1 Tim 5 18 (Lk 10 7) Polyk 12 1 (Eph 4 26) nicht. Wohl aber kennt 2 Petr 3 15 f. eine zu „den Schriften“ gehörige Sammlung von Paulusbriefen, um deren Erklärung mit den Gnostikern gestritten wird. Eine entscheidende Bedeutung für die Religion hatte die neu entstehende heilige Schrift nicht, weil man bereits die alte besaß und die Erklärung hier sehr bald nach den gleichen Grundsätzen wie dort geübt wurde; Grundsätze, mit denen man alles beweisen und schließlich auch die Gnostiker ihre Lehren aus dem NT entnehmen konnten. Darum hat schon Tertullian sagen müssen: Ergo non ad scripturas provocandi haeretici. Sicher und entscheidend war also keine der Autoritäten für sich

allein. Nur im Zusammenwirken von Tradition, Amt, Bekenntnis, Disziplin und Schrift besteht die Autorität der Kirche.

§ 124. Die Idee der Kirche.

Kattenbusch II, S. 691—702.

1. Mit der Entwicklung der Kirche als Heilsanstalt und Hüterin der Gottesoffenbarung geht eine immer höhere Vorstellung von ihrem Wesen Hand in Hand. Von einem Kirchen*begriff* kann man freilich noch nicht reden, denn die Theologie ist noch schwach entwickelt. Wohl aber kündet sich in Eigenschaften, die man der Kirche beilegt, und in Glaubenssätzen über sie deutlich an, was im Kommen ist.

Die Kirche ist eine; es gibt keine Kirchen, höchstens neben der Kirche „sektiererische Menschen" Tit 3 10, die von ihr „ausgegangen", aber nicht „aus" ihr sind 1 Joh 2 19. Es gibt auch keine Entwicklung; die Kirche hat immer dasselbe gelehrt, ihr Amt ist von Anfang an gewesen, durch Christus und die Apostel eingesetzt. In klingenden Einheitsformeln prägt sich dieser Gedanke in den führenden Schriften aus Eph 4 4—6 Joh 10 16 1 Clem 46 6 Herm Sim IX 18 4. Wenn diese Einheit jetzt noch durch die „Zerstreuung" der Christen über die ganze Welt unvollkommen ist 1 Petr 1 1 Jak 1 1, einst im Reich Gottes soll sie auch eine sichtbare werden Did 9 4 10 5.

Die Kirche ist heilig ἁγία Eph 5 26 f. Zwar ist dies Wort im Eph noch nicht auf die Anstalt übertragen, sondern wahrscheinlich noch von den Menschen in ihr gemeint; aber die Ausdrucksweise ist neu, und das Bild des vom heiligen Geist durchwalteten Baues 2 20 ff. zeigt, wie der Gedanke sich von den Menschen lösen will. Genau so stehen auf dem Uebergang 1 Petr 2 5 9 Barn 14 6, wie ja auch Paulus schon einmal von der Einzelgemeinde ähnlich spricht 1 Kor 3 16. Im vollen späten Sinn redet von „der heiligen Kirche" das Hermasbuch Vis I 3 4 1 6 und mit Bezug auf eine Einzelgemeinde Ignatius Trall inscr. Nicht viel anderes will es besagen, wenn 2 Clem 14 die Kirche *πνευματική* heißt, durchwaltet von Gottes Kraft.

Die Kirche ist allgemein καθολική, über den Erdkreis verbreitet Ignatius Smyrn 8 2 f. Einen religiösen Sinn bekommt das Wort erst später Mart. Polyc. 19 2 16 2. Im antignostischen Kampf ist die Allgemeinheit der Kirche noch anders verstanden und aus-

gedrückt worden: „Gott will, daß *allen* Menschen geholfen werde" (§ 92, 93) I Tim 2 4 6 4 10 Tit 2 10.

2. Langsam löst sich die Kirche von den Personen und steht als Größe für sich da. Zwar bleibt noch in den meisten Aeußerungen der Gedanke der Ekklesia, der Bürgerversammlung des heiligen Gottesvolkes, erhalten, z. B. 1 Petr 2 9, hier auch eine „heilige Priesterschaft". Selbst wo das Bild vom Bau angewandt wird, ist gemeint, daß sich „lebendige" Steine 1 Petr 2 5 zusammenfügen. Das Fundament sind nicht Einrichtungen oder Lehren, sondern die Apostel und Propheten, Christus ist der Eckstein Eph 2 20. Oder er ist der Fels, auf den sie gebaut ist Herm Sim IX 12 1 f.; auf ihm ruhen als unterste tragende Schicht die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen der ersten Zeit Sim IX 15 4 Vis III 5 1. In Mt 16 18 ist Petrus dieser Fels (S. 103). Häufig wird auch das Bild von der Herde angewandt (bei Paulus ganz gelegentlich 1 Kor 9 7) 1 Petr 5 2 Act 20 29 1 Clem 16 1 44 3 54 2 57 2 Eph 4 11; Apk 7 17 Joh 10 2 21 16 Ignatius Röm 9 1 Philad 2 1; auch nach diesem Bild handelt es sich noch um Sammlung von einzelnen lebendigen Wesen. Daneben bleibt das alte Pauluswort vom Leib des Christus, jetzt etwas neu gewandt: Christus ist das Haupt Eph 1 22 Kol 1 18 24, auch Ignatius Smyrn 1 2 Eph 5 1, wohl nicht zufällig nur in der Mystik.

Allein es tritt ein neuer Gedanke auf, der die Kirche als eine ewige Größe von den Einzelmenschen, die sie bilden, loslöst und selbständig macht: der *Präexistenzgedanke*, der ja die Form ist, in der man damals Ideen schaut und darstellt. So wird im Eph die gnostische Lehre von der Ehe des Christus mit der Kirche übernommen, wodurch die Kirche deutlich als überweltliche präexistierende Wesenheit, als himmlischer Aeon erscheint — und das Geheimnis dieser Ehe ist groß! Eph 5 32. Höchst folgenschwer war auch die Umbildung der gnostischen Lehre vom Pleroma zu einer Anschauung von der Kirche, nach der diese *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* ist: der heilige Kreis, in dem die Fülle der Gottheit, die im Christus ist und die das All umfaßt, sich lebt Eph 1 23. Damit ist die Kirche eine *kosmische Größe* geworden. Von nun an glaubt man: die Kirche ist vor der Erschaffung der Welt geschaffen Herm Vis I 1 6 3 4 und war zuerst im Himmel in pneumatischer Daseinsform, um dann auf Erden in Christus „geoffenbart" zu werden 2 Clem 14.

3. Damit ebenso wie mit den Erfahrungen des Lebens hängt zu-

sammen, daß man zu unterscheiden beginnt zwischen der *tatsächlichen Kirche*, die Gute und Böse in sich schließt, und der *idealen Kirche*, aus der die Bösen ausgeschieden werden. Das Gleichnis vom Fischnetz Mt 13 47—50 zeigt, wie nahe eine solche Unterscheidung lag, ohne daß sie gemacht wäre. Erst 2 Tim 2 20 ff. beginnt damit: die Kirche ist ein großes Haus, in dem es Prunkgeräte gibt, goldene und silberne, aber auch geringe Ware, die zum Verschleiß bestimmt ist. Zu einer wirklich klaren Unterscheidung und Lehre haben diese Gedanken erst im Herm Vis III und Sim IX und in 2 Clem 14 geführt. Sie entspricht der Tatsache, daß die Kirche auf Erden aus einer Gemeinde der Heiligen allmählich Heilsanstalt wird.

4. In den hohen Aussagen über die Kirche und in dem Glauben an ihr ewiges, vorweltliches Sein und ihre Ehe mit dem Christus drückt sich vorstellungsmäßig der Glaube aus, der für die ganze Weltlage bedeutsam ward. *Ein* Hirt und *eine* Herde Joh 10 16: in diesem Gedanken will eine zertretene, innerlich und äußerlich (trotz dem Imperium) zerrissene Menschheit Ruhe finden. Der heilige Tempel Gottes, in dem Juden und Heiden eingebaut werden als lebendige Steine, die große Gemeinschaft, in der alle Zugang haben zu dem Vater, nachdem die hohe Mauer, die Mensch vom Menschen schied, niedergerissen ist Eph 2 14—18; die Liebe, die alle umschlingt, Vornehm und Niedrig, Reich und Arm, Mann und Frau, Sklaven und Freie, Hellenen und Barbaren, die verlorenen Menschen wie die zerstreuten Lichtkinder auf der Erde: das war eine letzte Geborgenheit für alle, die hier aufgenommen waren. Alles unruhige Suchen des Menschen nach Wahrheit und Erkenntnis 2 Tim 3 7 schien hier gestillt: als „Säule und Fundament der Wahrheit" fühlt sich die „Kirche des lebendigen Gottes" 1 Tim 3 15. Freilich die hohen Worte von der Einheit waren schon längst nicht mehr volle Wahrheit, und das Suchen nach Wahrheit wurde schon damals vielfach gestillt durch Unterwerfung unter eine fertige Ueberlieferung. Aber das tritt zurück hinter dem katholischen Grundgefühl des Zuhauseseins in der von Gott in Christus gestifteten weltumfassenden Menschheitsgemeinschaft, das in den kommenden Jahrhunderten immer mehr die tragende Macht der kirchlichen Frömmigkeit geworden ist.

Sachregister.

Die Seiten 13—37 umfassen die religionsgeschichtliche Grundlegung, 38—187 die Religion Jesu, 188—213 die Urgemeinde, 214—341 Paulus. Johannes steht wesentlich S. 404—419 437—441 447—474.

Abendmahl 64 ff. 157 ff. 203 f. 205. 246 ff. 381. 410. 414. 468.
Abraham, Abrahamskinder 225. 263. 287ff. 315 ff. 394. 413. 415; Abrahams Schoß 55.
Adam 224. 315 ff.
Adonis 313.
Aeon, dieser und der künftige 50. 315; gnostische Aeonenlehre 392 f. 395. 435. 441. s. a. Pleroma.
Aeschylus 20.
Affekte 94. 147. 224. 297 ff.
Agape 358.
ἅγιοι s. Heilige.
Ahura mazda 18. 425.
Αἰών 423.
Allegorie 131. 289. 401.
Allgemeinheit d. Kirche 657, s. a. Universalismus.
Allwissenheit Jesu 169f.
Almosen 69. 94 f. 489. 499.
Altar 414.
Amt, kirchliches 102 f. 206. 289 f. 308. 376 f. 501 ff.
Anfänger ἀρχηγός 423.
Angra mainju 18.
Anthropologie 151.223f. 226 f. 367; s. a. Psychologie, Mensch.
Antichrist 213. 314. 478.
Antinomismus s. Gesetz. Libertinismus.
Anwalt (Paraklet) 35. 320. 426. 462. 469 ff.
ἀποκαλύπτειν u. a. 280 f.
Apokalyptik 25. 34. 56ff. 213. 218 f. 321 ff. 348. 478 ff.
Apologetik s. Beweis.
Apostel, die zwölf 195. 205; Paulus 215. 279; apostolische Autorität 398 f.
Aposteldekret 390. 398.
Apostolikum 503.
ἀπώλεια 55; s. a. Hölle.
Arbeit 207.
Aristoteles 17.
Armut 68 ff. 383. 489; s. a. Geld, Reich, Proletarische Strömungen, Sozialethik.
ἀρνίον 425.
ἀρχηγός 423.
Askese 24. 36. 68 ff. 190. 301. 304 f. 348. 392 ff. 402. 484. 488 ff.
Astrologie 28.
Attis 22. 25. 190. 313.
Auferstehung 22 f. 54. 287. 322 f. 325. 450 f. 457. 467. 483; Jesu 192 ff. 209 f. 231. 407. 429; „in Christus“ 243. 250. 443.
Aufstand, Problem 98; s. a. Revolution.
Aufstieg der Seele 324 f. 483.
Auslegung der Schrift 32. 79 ff. 131. 287 ff. 401 f. 425. 484 f.; der Zungenrede 280.
Autorität, kirchliche 499 ff.
Avesta 18.

Barmherzigkeit 76 f. 94. 359; Gottes 125. 292. 375; Christi 385.
βασιλεύς s. Kaiser, König, Messias.
Bau, Bild der Christenheit 308. 444. 506; s. a. Tempel.
Beamte, staatl. 403 f. 492 ff.; kirchliche s. Amt.
Bedeckung, der Sünden s. Sühne.
Bekehrung 146. 326 ff. 349 ff.; s. a. Buße.
Bekenntnis 97. 102 f. 165. 188 ff. 393. 436 f. 503 f.; Petrusbekenntnis 179. 183 f.
Belial 314.
Bergpredigt 81. 411; s. a. Seligpreisungen.
Berufung 154. 204 f. 252f. 293. 352. 459; des Paulus 263 f. 326 ff.

Beschneidung 32. 264. 288. 388 ff. 402. 419. 443.
Besonnenheit 302. 486. 491. 502 f.
Bestimmung 353; s. a. Prädestination.
Bewahrung (joh.) 459.
Beweis des Christentums 134 f. 191. 200. 209 ff. 286 ff. 403 ff.
Bild s. Ebenbild.
Bildung 269; s. a. Weisheit.
Bileamiten 394 f.
Bischof 652 f.
Bleiben paul. 212; joh. 453. 455.
Blut Jesu 187. 209. 232 ff. 396. 418. 430 ff.; s. a. Tod.
Brotbrechen 203; s. a. Abendmahl.
Bruder 153. 206. 258. 391. Bruderschaft 487.
Bruderliebe *φιλαδελφία* 298. 359; s. a. Bruder.
Buchreligion 32. 131. 137. 287 ff.; s. a. Schrift, Testament.
Buddhismus 21. 31.
Bund *διαθήκη* 158 f. 318. 417 f.
Buße 37. 42 f. 56 f. 107. 111 ff. 146 ff. 349 ff. 496 ff.; s. a. Christenbuße.

Charismen s. Geistesgaben.
Chauvinismus 87.
Chiliasmus 58 f. 324. 481.
Christenbuße 260 ff. 349 ff. 496 ff.
Christennamen 204 ff.
Christologie 22. 27 ff. 33 ff. 162—187. 188. ff 203. 209 ff. 231 ff. 240 ff. 247 f. 264. 278. 313 f. 315 ff., bes. 319. 385 ff. 404 ff. 409 ff. 419 ff.
Christus s. Christologie; „in Christus" 242 ff. 250. 265. 295. 327 ff. 338 ff. 442 f.; Christusmystik = „in Christus" und 452 ff.; Christusbilder 443 ff.; kosmische Stellung d. Christus 235. 313. 315 ff. 386. 434 ff.; s. a. Logos.
Christusleute *οἱ τοῦ Χριστοῦ* 188. 388.

Dämonen 14 f. 134 ff. 248. 306. 313. 314 f. 319. 322. 369 ff.; s. a. Satan.
Dankbarkeit 303.
David 84. 183. 423. 424. 427.
Davidsohn 182. 313.
Deismus 17.
Dekalog 87. 303. 484.
Demiurg s. a. Schöpfergott, Dualismus.
Demut 96. 276. 302. 392.
Determinismus s. Bestimmung, Prädestination.
διαθήκη s. Bund.
Diakonen 196. 206. 501.
Dienen 95. 158. 162. 185. 206. 267; in der Gemeinde 206; Christusdienst 296; s. a. Gottesdienst.
δικαιοῦν 149 f. 222 ff. 250. 340; s. a. Rechtfertigung.
Dionysos 22. 427.
δόξα s. Herrlichkeit.
Doketismus 395. 434 ff. s. a. Fleisch Christi.
Dreiheitsformeln 202. 311. 356. 503.
Dualismus 16 ff. 34. 219 ff. 223 f. 226 f. 328. 395; s. a. Welt, Pessimismus, Satan.

Ebenbild Gottes, Christus 314; der Mensch 365; s. a. Nachahmung.
Ebioniten 66. 68 ff. 391; ebionitische Züge 212; s. a. Proletarische Strömungen, Armut, Reich; Ebionitenevangelium 383. 416.
ἡγούμενοι 502.
Ehe 71 f. 90. 100. 115. 301. 304 f. 359. 363. 490. 495 f.; mystische 23, des Christus 444; s. a. Syzygie, Kirche; geistliche Ehe 305; s. a. Askese.
Ehebrecherin 115. 148.
Ehescheidung s. Ehe.
Ehre, Heilsgut 220. 271. 273; gesellschaftliche 270. 271; kirchliche 292. 367; Gottes 295; des Christus 295.
Ehrfurcht 129. 229. 275.
εἰκών s. Ebenbild.
Eid 89. 488.
Eifer 301.
Einfalt 299; s. a. Neid.
Einheit der Kirche 204. 263 ff. 397 ff. 505.
Einswerden mit Gott 455; mit Christus 452; s. a. „in Christus" und Mystik.
Ekklesia, *ἐκκλησία* s. Kirche.
ἐκλεκτός 154. 205; s. a. Erwählung.
Ekstase 22. 36. 132. 171. 193. 198 f. 200. 270 f. 279 ff. 282. 290 f. 382; s. a. Vision.
Eltern s. Familie.
Engel 14. 33. 54. 130. 315. 317. 320 f. 322. 369. 371. 408. 412. 435 ff. 482; Engelverehrung 392. 482.
Enthusiasmus 197 ff. 270 f. 347. 383. 471.
Epiphanie 27 f. 422.
ἐπισκοπή s. Bischof.
Erbarmen s. Barmherzigkeit.
Erbe 49. 323. 477.
Erbschuld 224.
Erbsünde 35. 151. 224.

Erfüllen 81 f.
Erhöhung Jesu 320. 406. 434. 437. 463.
Erkenntnis 143. 221. 310. 355. 382. 446. 463 ff.
Erlaubtes 300 f.
Erleuchtung, φωτισμός, 357.
Erlöser 22. 27 ff. 162 ff. 232 ff. 243. 318 ff. 385 ff. 422 f. 430 ff. 435 ff.; s. a. Retter
Erlösung 21 ff. 31. 130. 137. 152. 157 ff. 162 f. 242. 280. 292 f. 360; s. a. Rettung, Tod Jesu, „in Christus", Vernichtung.
Erlösungsreligion 21. 42 ff. 74; s. a. Mystik, Sakramente, Dualismus, Pessimismus; eschatologische 25 ff. 33 ff. 42 ff. 105 ff. 218. 260 ff. 266. 275. 462 f.; s. a. Eschatologie; sittliche 120 ff. 147. 152. 162. 191. 204. 228. 251. 256 f. 260 f. 275. 285. 290. 292. 350. 358 ff. 449. 450 ff. 453.
Erneuerung 350; s. a. Neuschöpfung.
Erquickung ἀνάψυξις 352.
Erscheinung s. Epiphanie.
Erwählung 157 f. 204 f. 252 ff. 352 f. 360 ff. 459.
Erzeugung aus Gott 457 ff.
Erziehung 111 ff. 292 ff. 345. 360ff. 371. 483ff.; christliche Kindererziehung 305. 496.
Eschatologie 25. 53 ff. 105 ff. 213. 321 ff. 348. 474 ff.; s. a. Erlösungsreligion, eschatologische, Apokalyptik.
Essener 37.
Ethos und Ethik 15. 18 ff. 32. 75 ff. 146 ff. 209 ff. 255 ff. 285. 290 ff. 358 ff. 381 f. 483 ff.
Eucharistie s. Abendmahl.
Eudämonismus 104. 108 ff. 260 ff. 292 ff.; s. Lohn, Vergeltung, Weisheit.
Euripides 21.
Evangelium 57. 188 ff. 199. 208. 216. 218.
Ewigkeit 21 ff. 60. 221. 460 f. 475 f.; s. a. Jenseits, Leben, Sabbat.
Exegese s. Auslegung.
ἐξουσία s. Macht.

Familie 72 f. 98. 100. 305. 490. 495.
Fasten 70 f. 378 f. 392 ff. 488. 499; s. a. Askese.
Feindesliebe 85 f. 92. 298. 487 f.
Feindschaft (geg. Gott) 226. 230. 329.
Fels (Christus) 249. 319.
Festtage 201. 291; s. a. Sabbat.
Finsternis s. Licht.
Fleisch 223 f. 489 ff.; des Christus 314. 437. 440 f. 503; beim Abendmahl 67. 248. 410; s. a. Auferstehung, Askese, Doketismus.
Fluch (des Gesetzes) 225. 233.
Frau 304 ff. 490. 494 f.
Freiheit 242. 273. 293 ff. 395. 462. 489; Gesetz der F. 395.
Fremdling auf Erden 361. 476 f.
Freude 56 f. 157. 199. 239. 243. 257. 272. 293. 351. 355. 462. s. a. Leid.
Friede 220. 240. 243. 272 f. 296. 351. 375. 385. 413. 421. 422. 462; auf Erden 351; in den Häusern 305; in der Gesellschaft 491; in der Kirche 307. 397 ff.; in der Welt 351. 431; s. a. Einheit.
Friedenskönig 413. 421; s. Melchisedek.
Frömmigkeit 486.
Frucht des Geistes sittliches Leben 152 f. 242. 256. 349. 351. 359; s. a. Erlösungsreligion, sittliche.
Furcht s. Ehrfurcht, Gottesfurcht, vor Christus 294 f.
Furchtlosigkeit 97; s. a. Tapferkeit.
Fußwaschung 468.
Fülle s. Pleroma.

Gastfreundschaft 359.
Gebet 15. 138 ff. 268. 277. 282 ff. 378 ff.; Gebet für die Kaiser 491; im Namen Jesu 380. 386; an Christus 283. 380. 385 f.
Gebote 80 f. 92. 392. 401 f. 451. 453. 459 f.; s. a. Dekalog, Gesetz.
Geburtsgeschichte 211. 410. 419. 429.
Geduld 266. 302. 359. 474 f. 480. 502; Gottes 474 f.; Christi 385.
Geenna 55. 56. 463.
Geheimnis s. Mysterium.
Gehorsam 362. 491. 493 ff. 502. Jesu 253.
Geist, hl. 33. 37. 61 f. 132. 138. 140. 198 f. 205. 209. 241 ff. 250. 256. 259. 270 f. 279 ff. 282. 285. 286. 311. 312. 332. 339. 347. 357. 359. 376. 381 ff. 428. 469. 475; Vorstellungen vom Geiste 312. 384; s. a. Rucha, Inspiration; Geist u. Gebet 282; Geistesgaben 198. 271. 308.

382; s. a. Enthusiasmus, Zungenrede, Propheten; Geist und Taufe 247. 357. 467 f.; G. und Abendmahl 468 f.; Gott ist Geist 456.
Geister s. Aeonen, Engel, Satan, Dämonen, Weltherrscher; Elementargeister στοιχεῖα 291. 314 f.; Geisterwelt 311. 369; primitiver Geisterglaube 14. 247 f.
Geld 68. 95. 391. 489 f.
Gemeinde 103. 204 ff.; s. a. Kirche.
Gemeindeordnung 103.
Gemeinderechtfertigung 235.
Gemeinschaft, κοινωνία s. Vereinigung; s. Gesellschaftsordnung.
Genügsamkeit 489.
Gerechte 35. 149 f.
Gerechtigkeit 81 f. 221. 226. 351. 396; Gottes 20 f. 82. 128. 231 f. 376; Gottesgerechtigkeit δικαιοσύνη θεοῦ 221; Glaubensgerechtigkeit 240.
Gericht 15. 32. 53 ff. 105 ff. 223. 244. 251. 260 ff. 322 ff. 364 f. 376. 411. 462. 470. 497 f.
Geschlechtsregister s. Stammbäume.
Gesellschaftsordnung 97 ff. 306 ff. 491 ff.
Gesetz 32. 75 ff. 222 ff. 234. 290. 317 ff. 327 ff. 401 ff. 412. 416 f.; Gesetz und Propheten 81; Engel, Vermittler d. G. 317. 412; das Christentum (neues) Gesetz 257. 296. 395. 402. 486.
Gesetzesreligion 32. 35. 75. 218 ff. 251. 290.
Gesinnungsethik 78. 88. 94. 259 ff. 290; s. a. Erlösungsreligion, sittliche, und Persönlichkeit.
Gethsemane 141. 159 f. 406.
Gewissen 15 f. 18 f. 226 f. 258 f. 290. 367. 414. 431.
Gewißheit des Heils s. Prädestination.
Glaube 36. 143 f. 228 f. 236 f. 264. 272. 290. 333. 339. 353 ff. 394 f. 443. 449. 450 ff. 476; Glaube, Liebe, Hoffnung 272. 349 f. 353 ff.
Gläubige, Christenname 204 f.
Glieder s. Leib.
Glorie (δόξα) s. Herrlichkeit.
Glossolalie s. Zungenrede, Pfingsten.
Gnade, Gottes 130. 229. 235. 375. 400. 498; Christi und in Christus 235. 243. 385. 448.
Gnosis 251. 280. 309 f. 346. 355. 370. 389. 391 ff. 434 ff. 482 f. 501 f. 503; s. a. Erkenntnis; judenchristl. Gn. 389; radikalepaulinische 394 ff.
Gnostisches bei Paulus 300. 301. 310. 318. 319 ff. 324.
Gog und Magog 481.
Gott 15 f. 122 ff. 275 ff. 310 ff. 373. 455 ff.; Vatergott 32. 119. 122 ff. 155. 167. 208. 229 f. 362; s. a. Kinder; Gott-Heiland 375; Herr 119 f. 128 f. 228. 231 f. 375 f.; Richter 322. 376; s. a. Gericht; Schöpfer s. Schöpfergott, Natur, der unbekannte Gott 373; Gott ist Liebe, ist Geist 374. 456; ewige Tätigkeit (joh.) 456; Gottesvorstellung 129. 310 ff. 374. 480. 481 f.; „in Gott" 455 f.; „aus Gott" 311. 374. 458 f.; „zu Gott" 311. 374. Siehe noch Nachahmung Gottes. — Jesus Gott genannt 424. 440.
Gottebenbildlichkeit s. Nachahmung.
Gottesdienst 205. 285. 365. 381. 414.
Gottesfurcht 145. 294. 364. 376.
Gottesherrschaft siehe Reich Gottes.
Gottesmystik 61. 455 ff.
Gottheit Christi 424. 440.
Gottverlassenheit 160. 223 f. 226. 329.
Götter 14. 314. 369; s. a. Weltherrscher, Dämonen, Engel.
Griechenland, Religionsentwicklung 16 f. 18 f. 20.
Güte χρηστότης 297; Gottes 375; Christi 385.
Güter 15. 21. 68 ff. 218 ff. 266. 269 ff. 272. 367. 460; s. a. Heil, Welt.
Gütergemeinschaft 207.

Hades 55. 463; s. a. Hölle.
Hagar 289.
Händewaschen 63.
Haß 86. 90. 92; gegen Gott s. Feindschaft.
Haupt, Christus und die Schöpfungsordnung 308; mystisch 444; s. a. ἀρχηγός.
Haustafeln 629.
Hebräerevangelium 384. 391.
Heiden 85 f. 263 ff. 288. 316; Heidenmission 87. 201. 257 ff. 321. 333. 349. 368 f. 397. 398. 411 f.
Heidenchristen 387 ff. 397 ff.

Heil s. Güter, Friede, Freiheit, Freude, Herrlichkeit, Leben, Ewigkeit, Reich Gottes usw.; σωτηρία s. Rettung.
Heiland σωτήρ 27 ff. 314. 385. 422; Gott 375.
Heilig (und unheilig) 15. 82 ff. 291. 357. 505 (Kirche). Die Heiligen 205.
Heiligung 293. 360 ff. 412 ff. 431 f.
Heilsgewißheit s. Prädestination.
Heilsgüter s. Güter.
Heilungen 134 ff. 146. 198. 200. 428.
Heimat 72; im Himmel, bei dem Herrn 325. 381. 445 f. 475 f.; s. a. Fremdling.
Helios 16.
Hellenismus s. Griechenland, Erlösungsreligion, Mysterienreligionen, Sakramente.
Hellenisten (Juden) 195. 201 f.
Herde, Bild 657; s. a. Hirt.
Hermetische Schriften 25. 339. 456.
Herr 165 f. 197. 313. 319. 322. 385. 503; „im Herrn" 243 f. 442. 453; s. a. Gott.
Herrlichkeit 33. 220. 242. 273. 324. 351. 374. 375. 461.
Herrnmahl s. Abendmahl.
Heteronomie 78 f. 294; s. a. Eudämonismus, Lohn.
Heuchelei 76 f. 89. 299.
Himmel 20. 44. 55. 57 ff. 324. 361 ff. 383. 423. 445 f. 475. 480 f.
Himmelfahrt 320. 324. 429; s. a. Erhöhung.
Himmelreich, 45 s. a. Reich Gottes.
Himmelsmensch s. Menschensohn.
Hiob 21.
Hirt 426.
Hochmut 302; s. a. Demut.
Hoffnung 26 ff. 43 ff. 219 ff. 322 ff. 348. 355. 445 f. 460 ff.; s. a. Heil, Apokalyptik.
Hoherpriester 412 f. 425.
Hölle 36. 55. 58 ff. 106. 109. 323. 463. 480.
Höllenfahrt Christi 320. 429.
Hören, religiös 465.
Hyliker 487.

Idee, platonische 17. 18.
ἱλασμός 432.
ἱλαστήριον 232.
Imperativ. 114. 296. 360.
Indikativ, ethischer 117.
Individualismus 25. 97 f. 304; s. a. Persönlichkeit.
Individualrechtfertigung 235.
Inspiration, Anschauung von ihr 280 f. 382; der Schrift 131. 281. 289.
Interimsethik 108.
Iranisches Erlösungsmysterium 25.
Irrlehre 370; s. Gnosis, Ketzer, Satan.
Isebel 394.
Istar 22.

Jakobus 103. 195. 387 f.
Jenseits s. Himmel.
Jerusalem, das obere 324. 476. 480.
Jesus, Name von Mt. falsch gedeutet 420; Jesus und Paulus 215 ff. 330. 334 ff.; J. in der Urgemeinde 208, in der Legende 210 ff. 428 ff.; s. a. Christologie.
Johannes der Täufer 57. 60. 63. 65. 107. 117. 164. 175. 202; seine Jünger 202. 419; Polemik gegen ihn 417 ff.
Johannes, der Jünger 195. 387.
Jonaszeichen 136.
Judas, der Verräter 369 406.
Juden, bei Johannes 415.
Judenchristentum 201. 387 ff. 390 ff.
Judentum 31 ff. 200. 222 ff. 256. 317 f.; s. a. Gesetzesreligion; Erlösungsreligion, eschatologische; J. als Gegner 345. 404 ff. 411 ff.
Jünger 145 f. 192. 195. 205. 387 ff.; s. a. Apostel.
Jungfrau Maria 210 ff. 410.
Jungfräulichkeit 305. 490.

Kain 395.
Kaiser 16 f. 99. 380. 420 ff. 479. 491; s. a. Staat, Obrigkeit, König.
Kaiserkult 16. 346.
Kanon des NT.s 395 f. 504.
Kasuistik 75 f. 78 f.; s. a. Gesetzlichkeit.
καταλλάσσειν u. a. s. Versöhnung.
katholisch, καθολική (Kirche) 505; Mt. katholisch" 391; die „katholische" Mitte 397.
Kenosis 318.
Kerinth 393.
Ketzer, αἱρετικός 396. 487. 503. 505.
Keuschheit 88. 301. 305. 359. 490. 494 f.; s. a. Askese, Jungfräulichkeit, Ehe, geistl.
Kinder s. Familie, christl. Kindererziehung 496.

Kinder Gottes 122 ff. 242. 277. 451. 456; s. a. Gott Vater; K. des Teufels 415.
Kirche 46. 102 f. 161 f. 204 ff. 307 ff. 384. 397 ff. 444. 496 ff.; empirische und ideale Kirche 507; Anstalt oder Gemeindekirche 506; Liebe verkirchlicht 487 f.; Vorstufen der 23.
Kirchenrecht 207f. 308f. 501 ff.
Klerus 102, s. Amt.
κλητοί 204 f.; s. a. Berufung.
Klugheit 104. 292; s. a. Weisheit.
Knecht Gottes (παῖς θεοῦ) Christus 424.
κοινόν 431; s. a. Rein.
Kommunion κοινωνία s. Vereinigung.
Kommunismus 69, s. Gütergemeinschaft, Proletarische Strömungen.
Konfessionalismus 86. 92. 208. 487 f.
König 27. 48 f. 183. 314. 403; s. a. Kaiser, Christus.
Korah 395.
Kraft 274. 351; zu sittl. Leben 152 ff. 227. 241. 255 ff.; im Leid 267. 360. 371 ff.; Askese als Kraft 488.
Krankheit 265 f. 371; als Strafe 248. 371.
Kreuz 269 f. 329. 362. 433; s. a. Fluch, des Gesetzes.
Kreuzesworte 160. 407.
Kultur 68 f. 97 ff. 344 ff.
Kultus 15. 82 ff. 200 ff.; s. a. Gottesdienst; Kultgemeinde 204 ff.; Kultisches 82ff. 290ff. 387 ff.; s. a. Sakramente.
Kuß, heiliger 206.
Kybele 22.
κύριος s. Herr.

Lamm 405. 425. 432.
Langmut s. Geduld.
Lasterkataloge 303. 484. 486.
Lauterkeit, εἰλικρίνεια 299.
Leben, ewiges 22. 60. 219 f. 243. 351 f. 383. 443. 445. 446. 460 ff.; inneres 60 f. 152 ff. 219. 240 f. 256 ff. 351. 445 f. 450 ff. 453. 460 ff.; für Christus 295.
Lebendiger Gott 373.
Legende 210 ff. 406 ff. 428 ff.; s. a. Wunder.
Lehrer 205. 279 f. 501 f.
Leib des Christus 295. 309. 363. 384. 444. 506; s. a. Fleisch.
Leiden 122. 155 ff. 265 ff. 362 ff.; s. a. Krankheit, Kraft, Verfolgung; Jesu Leiden 155 ff. 209. 362 ff. 430 ff.; s. a. Tod.
Leidensgeschichte Jesu 406.
Leidensweissagungen 154. 174 ff. 405.
Libertinismus 301. 348. 394 ff. 488 ff.
Licht 357. 374. 440. 446. 456. 460 f.; Jesus das Licht der Welt 426. 454, nicht Johannes 418.
Liebe 87 ff. 126 ff. 206. 208. 243. 290. 297 ff. 308. 349. 355. 358 f. 457. 465. 487. Grenzen 487; Konflikt mit Wahrhaftigkeit 300; Gott ist Liebe 374. 420. 456; Gottes Liebe 122 ff. 229. 276. 375. 456. 466 ff.; s. a. Gott, Vater; Liebe Christi 235. 242. 385. 466.
Logos 33. 314. 418. 424. 426. 437.
Lohn 105 ff. 261. 271. 364 f. 497 ff.; Durchbrechungen des Lohngedankens 119 ff. 262 ff.; s. a. Gesetzesreligion.
Lösegeld, Loskauf 158ff. 187. 234. 294. 363. 430.
Löwe, aus Juda 424; Teufel 370.
λύτρον s. Lösegeld.

Macht als Wert 269; ἐξουσία Engelname 315; gegen die Engel 321.
Mandäismus 25; und der Täufer 419; Einfluß 473 ff. auf die Joh-Schriften 473 ff.
Maria s. Jungfrau.
Masse 344 ff.; s. a. Proletarische Strömungen.
Melchizedek 413. 425 f.
Mensch 85. 220. 224. 226. 263 ff. 269. 328. 368. 488; himmlischer s. Menschensohn.
Menschheit Jesu 437; s. a. Fleisch.
Menschenliebe φιλανθρωπία Gottes 375.
Menschensohn 28. 171ff. 314. 318. 423 f. 482.
Menschwerdung d. Christus 318; s. a. Fleisch.
Messias 181 ff. 185 ff. 313. 318 ff. 322. 329. 404 ff. 420; s. a. Christus.
Messiasgeheimnis 184.
μετάνοια s. Buße.
Michael 371.
Mischehe 305.
Mission 103. 207. 263ff.; s. a. Heiden, Universalismus, Gegenmission gegen Paulus 388. 391 ff.

Mithras 22. 190. 381. 423. 425.
Mitleid 94 f.
Mittler 33. 197. 235. 278 f. 317. 383. 425.
μονογενής 167. 319. 441.
Monotheismus 16 ff. 32 ff. 264. 310 ff. 354. 373.
Morgenstern 423. 427.
Moses 79 f. 412. 415; s. a. Gesetz.
Motive, sittliche 104. bis 120. 152. 255 ff. 292 ff. 358 ff. 382. 451. 453. 457. 459 f. 461; s. a. Lohn, Strafe, Vergeltung, Gericht, Erlösungsreligion sittliche, Frucht des Geistes.
Mysterienreligionen 22 ff. 190. 201 ff. 246 ff. 309 ff. 319. 337 ff. 457. 472 ff.; s. a. Sakramente.
Mysterium 309. 392. 437. 444.
Mystik 24. 36. 60 ff. 153. 240 ff. 251 f. 295. 319. 332. 337 ff. 363. 383. 442 ff.

Nachahmung Gottes 126 ff. 293. 362.
Nachfolge Jesu 293. 362 f. 386; bewährter Lehrer 366. 502.
Nächstenliebe 86. 92. 487 f.
Name, Namenglaube 15; Gottes N. 32. 76. 386; Jesu 165. 203. 356. 386; Gebet in seinem Namen 380; s. a. Dreiheitsformeln.
Nationale Religion; Polytheismus 14 ff. 32.; überwunden 18 f. 86. 93. 263 ff. 270; wieder eingedrungen 290. 387 f. 391; s. a. Universalismus, Heidentum.
Natur als Offenbarung Gottes 17. 20. 33. 133. 281. 373.
Neid 91.
Neugeburt s. Wiedergeburt, Neuschöpfung.
Neuplatonismus 24.
Neuschöpfung 274. 350. 445. (457 ff.)
Nikolaiten 394.
Nüchternheit 366. 486. 490.
νοῦς s. Vernunft, Anthropologie.

Obrigkeit 306. 491 f.; s. a. Staat.
Oden Salomos 472.
Offenbarung 131 ff. 169. 197 ff. 279 ff. 376 ff. 382 f. 385. 469 ff. 499 ff.
Opfer 15. 32. 67. 82. 201. 285. 381. 401. 412; sittlich 72. 98. 160. 186 ff. 285. 293. 381; Abendmahl 381; Jesu Tod Opfer 64. 187. 209. 232 ff. 405. 430 ff.
Opferfleisch 291. 300 ff. 389. 394. 488 f.; s. a. Aposteldekret.
Orphismus 22. 481.
Optimismus 30; s. a. Pessimismus, Welt.
Osiris 22.

Pädagogik s. Erziehung.
παῖς τοῦ θεοῦ 424.
Pantheismus 16 ff. 20. 311. 373. 456.
Paradies 20. 26. 35. 351. 423. 480.
Paraklet s. Anwalt.
παρουσία Parusie 321 ff. 474 ff.; s. a. Wiederkunft.
Parteien 103. 195. 270. 346. 387 ff.; s. a. Ketzer.
Passah 65 ff. 187.
πεποίθησις 238.
Persische Religion 18. 22. 26; s. a. Mithras.
Persönlichkeit 88. 300. 301; s. a. Festigkeit; Jesu 163. 178.
Pessimismus 21. 31. 34. 37. 151. 220. 328 f. 368; s. a. Welt, Dualismus.
Petrus 103. 111. 149. 179. 194. 195. 200. 387 f.
Pfingsten 196. 198.
Pharisäer 75 ff. 149. 216. 329.
Philo 33. 36. 314. 425 f. 438 ff. 472.
Philosophie 17 ff. 269. 392; s. a. Weisheit.
Pilatus 404.
πιστεύειν u. a. s. Glaube.
Plato 18 f. 24.
πληροφορία 238.
Pleroma 435. 441. 444. 452.
Pneuma s. Geist.
Pneumatiker 198 ff. 270 f. 280 ff. 382. 470 f.
Poimandres 25. 381. 472; s. a. hermetische Schriften.
Polemik, die jüdische 404 ff., die antijüdische 75 ff. 222 ff. 411 ff. gegen den Täufer 417 ff.; s. a. Gesetzesreligion, Judentum, Heiden.
Politik 99; s. a. Staat.
Polytheismus 14.
πορνεία 89. 90. 301. 390. 488; s. a. Keuschheit, Lasterkataloge.
Postexistenz 165 f. 313. 320 ff.; s. a. Erhöhung, Herr.
Prädestination 155. 252. 352 f. 443. 458 ff.; s. Erwählung, Verstokkung.
Präexistenz Jesu 165 f. 178 f. 313 ff. 319 ff.; der Kirche 419 ff.
Priestertum 412; des

Apostels 285; allgemeines 381.
Primitive Religion 14. 22.
Proletarische Strömungen 69. 344. 391 ff. 489.
Prophetie, Wesen 107ff.; israelitische 107 ff.; israelitische 18; christliche 206. 279 ff. 378. 382. 471; s. a. Geist, Geistesgaben.
Psychiker 394.
Psychologie 151. 220. 222 ff.; s.a. Anthropologie, Fleisch, Mensch.

Rache 86. 481; s. a. Vergeltung.
Rahab 394.
Recht 100. 207. 298. 306. 308 f. 491.
Rechtfertigung (s. δικαιοῦν) 222 ff. 228 ff. 249 f. 337. 394 f. 400 f.; Jesu 470.
Reich Gottes 42ff. 161 ff. 188. 221. 242. 273. 291. 361. 462; Christi 44. 46. 404. 421.
Reich und Arm 268 ff. 308 f. 344. 487; s. a. Armut, Ebioniten, Geld, Proletarische Strömungen.
Reichtum 68. 70. 269. 391 f.; s. Recht, Reich.
Rein und Unrein, kultisch, s. besonders 431; 15. 32. 63 f. 82 f. 291. 389 f. 414. 431; sittliche Reinheit 88f. 291. 299 ff. 301. 358. 414; geschlechtliche 89. 299; s. a. Keuschheit.
Retter s. Heiland.
Rettung σωτηρία 219 ff. 291 f. 322. 354.
Reue s. Buße.
Revolution 306. 346; s. a. Obrigkeit, Staat.
Rucha 384; s. Geist.
Rühmen, sich vor Gott 276.

Sabbat 83 ff. 291 f. 392 ff. 402. 411; ewiger 352. 414.
Sakramente 15. 22. 33. 62 ff. 206 f. 246 ff. 308. 337 ff. 346. 356ff. 449. 467 ff.; s. a. Mysterien, Mysterienreligionen, Abendmahl, Taufe.
Salbung χρῖσμα 382.
Samariter 86. 93. 196. 416.
Same Abrahams 289. 415; Gottes 457.
Satan 34. 51. 132. 156 f. 314 ff. 320. 369 ff. 394. 396. 406. 458. 479. 480 f.; Sturz des Satan 315.
Scham, sittl. Triebkraft 111. 115 ff.; s.a. Buße.
Schatzhüter, der himmlische 423.
Schauen Gottes 50. 352. 465.
Scheol s. Hades, Hölle.
Schicksalsglaube 28 f.; s. a. Apokalyptik, Erlösungsreligion, eschatologische.
Schönheit 269.
Schöpfergott 33. 310. 373; s.a. Natur, Logos.
Schrift 131. 281. 287 ff. 401. 405. 416; neutestl. 395. s. a. Auslegung, Allegorie, Beweis, Inspiration, Kanon, Testament.
Schuld 14. 31. 37; s. Erlösung, Erlösungsreligion sittl., Vergebung.
Schwäche 222 f. 282; s.a. Krankheit; Askese als Schw. 291. 389. 488 ff.
Schwören s. Eid.
Seele s. Anthropologie.
Seelenkult 14.
Sehen, religiös, s. Schauen.
Sein aus Gott, der Wahrheit, der Welt usw. 458 ff.
Selbsterniedrigung 96.
Selbsterziehung 88 f. 96; s. a. Persönlichkeit.
Selbsthingabe 236; s. a. Tod Jesu.
Selbstsucht 76 f.
Seligkeit, s. a. Güter, Leben, Ewigkeit, Rettung; S. Gottes 375.
Seligpreisungen 50.
Sendung, Jesu 163. 166; des Paulus 333.
Seneka 19. 30. 130. 221.
Seufzen der Kreatur 221. 281.
Siegel 356.
Sieger 427.
Sklaven 306. 492. 493 f.; bildlich 234. 294; s. a. Dienst.
Sohn, Gottes 122 ff. 167 ff. 313. 318. 424. 434 ff. 452 ff. 464 ff.; Söhne Gottes s. Gott Vater, Kinder.
Sol invictus 16. 427.
Soldaten und Christentum 493.
Sophokles 20. 25.
Sorge 127. 266. 282; s. a. Gebet, Leid, Krankheit, Verfolgung.
Sozialethik 97 ff. 304 ff. 365. 491 ff.
Speisegebote 32. 346. 392 ff. 399. 401 f.; s. a. Fasten.
Staat 86. 98 ff. 101 ff. 306. 346 f. 480 ff. 491 ff.; πόλις im Himmel 314. 465. 480.
Stammbäume Jesu 211.
Starke 251. 272. 291. 488; s. a. Libertinismus.
Steuer 99. 306; s. a. Staat.
Stoa, Stoizismus 19 f. 29 ff. 130. 152. 163. 266. 269. 303. 484.

στοιχεῖα 291. 315; s. a. Festtag, Sabbat.
Stolz 302.
Strafe, göttliche 105 ff. 251. 364 f. 477. 480.; s. a. Gericht; kirchliche 208. 298. 308 f. 497 f.
Sühne, Sühnopfer 232 ff. 430 ff. 499; s. a. Tod Jesu, Blut.
Sünde 151. 187. 223. 227. 231. 260 ff. 309. 327 ff. 349 f. 369 f. 414. 415. 470. 496 ff.; schwere, leichte 498; unvergebbare 164. 178. 497 f.; s. a. Lasterkataloge.
Sündenvergebung s. Vergebung.
Sündenfall 35. 224. 316.
Sünder 77. 93. 146. 148 ff. 207 f. 223.
Sündlosigkeit Jesu 150. 212. 391. 410. 430. 432; der Christen 153 f. 260 ff. 396. 456. 497 f.
Syneisakten s. Ehe, geistliche.
Syzygie, Ehe, des Christus 363. 444. 495. 506.
σωτήρ, s. Heiland.
σωτηρία s. Rettung.
σωφρονεῖν σωφροσύνη s. Besonnenheit, Nüchternheit.

Tag des Herrn 219. 321 ff.; heilige Tage s. Festtage, Sabbat.
Tamuz 22.
Tapferkeit 97. 199. 300. 302. 366. 382. 476 ff.
Taufe 22. 63. 202 f. 247. 356 ff. 359. 417 ff. 445. 467 f. 497 f.; Jesu 63. 417.
τελειοῦν 412.
Tempel 83. 205. 413 f. 456; bildlich 298. 369. 384. 412. 444.
Testament, das Alte 32. 281. 401 ff. 412 f. 416. 484; das Neue 395. 504; s. a. Kanan, Schrift, Inspiration; T. als literarische Form 485.
Teufel s. Satan.
Theismus 16 ff; s. Monotheismus, Gott.
Theodizee 20. 156. 254 f. 371. 474 f.; s. a. Krankheit, Leid, Uebel, Verfolgung.
Therapeuten 36.
Tod 223 ff. 232 ff. 258. 322; Tod Jesu 185 ff. 209. 230 ff. 232 ff. 250. 337. 387. 430 ff.
Todesgedanken d. Paulus 324 f.
Tradition s. Ueberlieferung.
Treue 144. 270. 301.
Triebleben s. Affekte, Fleisch, Sünde.
Trinität s. Dreiheitsformeln.
Tröster s. Anwalt.
Trübsal 268; s. a. Leid, Verfolgung.
Tugenden 109. 484 f.
Tür (Jesus) 427.
Typologie s. Auslegung der Schrift.

Uebel 143; s. a. Leiden.
Ueberlieferung, sittliche 259; kirchliche 500.
Unglaube 145.
Unheil 218 ff.; s. a. Heil; dazu Leid, Krankheit, Uebel.
Universalismus 85 ff. 92 f. 149. 204 f. 255. 344 f.; antignostisch 392. 397 f. 403.
Unsichtbares 280.
Unsterblichkeit ἀθανασία 351.
Unverweslichkeit ἀφθαρσία 220. 227. 351.
Unwissenheit 350.
Urmensch 28.

Vater s. Gott.
Vaterland 85 f. 101. 306. 477; s. a. Heimat, Fremdling, Staat.
Vaterunser 142. 366. 378.
Verderben φθορά s. Verwesung; ἀπώλεια s. Hölle.
Vereinigung mit Christus s. Christusmystik.
Verfassung s. Amt, Bischof.
Verfolgung 164. 266. 347. 370. 475 ff. 491 ff.
Vergebung 15. 65. 95. 126. 297 f. 308. 350. 356. 497 f.
Vergeltung 90 f. 271. 298; Vergeltungsglaube 105 ff. 261. 271. 298. 364 ff.; s. a. Gericht, Lohn, Strafe.
Verheißung 252. 316. 475 ff.
Verherrlichung s. Herrlichkeit.
Verlöbnis, geistliches 305.
Vernichtung καταργεῖν d. widergöttl. Mächte 234 ff. 433.
Vernunft νοῦς 226. 281. 282. 367; s. a. Besonnenheit.
Verrat des Judas 369. 406.
Versöhnung 187. 228 ff. 432. 433.
Verstockung 255. 410 f. 458.
Versuchung 142. 369 ff. 378. 477; Jesu 169. 170 f.
Verwesung φθορά 220 f. 227. 234. 350. 395; s. a. Unverweslichkeit.
Verzweiflung 226. 328 f.
Visionen 132 f. 193 f. 198 f. 331. 392. 480.
Vollkommenheit 126. 149; s. a. Sündlosigkeit, Nachahmung Gottes.

Volk s. Staat, Vaterland, National; Volk Gottes 204.
Vorbild s. Nachahmung.
Vornehmheit 209 ff.
Vorsehungsglaube 127. 140. 145. 257; s. a. Leid.

Wahrhaftigkeit 89. 277. 358. 488.
Wahrheit 358. 404. 448. 470. 488.
Waschungen 22. 37. 63; s. a. Taufe, Fußwaschung, kultische Reinheit.
Wasser 418; mystisch 448.
Weg, die zwei Wege 484.
Weib s. Frau.
Weihe 357. 412 f.; s. a. Heilig, τελειοῦν.
Weinstock 427.
Weisheit, religiös 309 ff.; ethisch 33. 35. 104 f. 292. 365 f.; Gottes 269. 375; W. als Mittelwesen 33. 313.
Weissagung des AT.s s. Testament, Schrift; Jesu 405. s. a. Leidensweissagungen.
Welt 73 f. 155 ff. 219 f. 269. 271. 304. 320. 365. 367 f.
Weltende, Weltgericht 53. 106 ff. 321 ff. 477. 479.
Welterneuerung 53 (παλιγγενεσία).
Weltherrscher 306. 319.
Weltordnung, Weltregierung 314 ff.; s. a. Theodizee, Vorsehungsglaube.
Werk 259. 459; gute Werke 400. 451. 459. 486. 491. 499; tote W. 349. 373. 414.
Wiedergeburt 23. 350. 357. 361. 363. 445; der Welt 53.
Wiederkunft Jesu 180 f. 321 f. 474 f.
Wiedersehen nach dem Tod 267; mit Jesus 325.
Wille Gottes 82 ff. 87. 364, bes. 484. 537.
Witwen 76. 365. 490.
Wohlgefallen Gottes 362. 364.
Wort Gottes 281. 377. 438 f.; Christus das „Wort" 437 ff.; Worte Jesu 208. 212. 296. 377 f. 484. 499 f.; s. a. Logos.
Wunder 134 ff. 198 ff. 286. 378. 392. 408. 409 f. 428 ff. 447; s. a. Beweis, Heilungen.
Wurzel Davids 424.

Zeichen 26 ff. 58. 479 ff. s. a. Wunder.
Zeichenforderung 135.
Zeitalter s. Aeon, goldenes 26.
Zeugung aus Gott 457. 458 f.
Zinsnehmen 95.
Zöllner 93.
Zorn Gottes 260. 323. 376; Jesu 109.
Zungenrede 198. 200. 270. 279 ff.
Zweifel 379; s. a. Leid, Theodizee.
Zwischenreich s. Chiliasmus.

HEINRICH WEINEL

PAULUS, DER MENSCH UND SEIN WERK. 2., gänzl. umgearb. Aufl. 4.—6. Taus. *1915. VIII, 294 S.* (Lebensfragen 3) *M. 2.50, geb. 3.50.*

IST DAS „LIBERALE" JESUSBILD WIDERLEGT? Eine Antwort an seine „positiven" und seine radikalen Gegner mit besonderer Rücksicht auf A. Drews, Die Christusmythe. *1910. VII, 111 S.* *M. 1.20.*

DIE STELLUNG DES URCHRISTENTUMS ZUM STAAT. *1908. IV, 63 S.* *M. 1.—.*

DIE WIRKUNGEN DES GEISTES und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. *1899. XII, 234 S.* *M. 3.50.*

DIE NICHTKIRCHLICHEN UND DIE FREIE THEOLOGIE. *1903. III, 76 S.* *M. —.60.*

DIE URCHRISTLICHE UND DIE HEUTIGE MISSION. Ein Vergleich. 1.—10. Taus. *1907. 64 S.* (Religionsgeschichtl. Volksbücher R. 4, H. 5) *M. —.30, geb. M. —.60, feine Ausg. M. 1.—.*

PAULUS ALS KIRCHLICHER ORGANISATOR. *1899. 30. S.* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, H. 17) *M. 1.80.*

DIE ECHTHEIT DER PAULINISCHEN HAUPTBRIEFE im Lichte des antignostischen Kampfes. *1920.* (Festgabe für Kaftan.) *M. —.30.*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

EMIL BRUNNER

DER MITTLER

Zur Besinnung über den Chriftusglauben

1927. X, 565 Seiten. M. 14.40, geb. M. 16.40.

Ausgehend vom Gegensatz zwischen der Religion der allgemeinen Offenbarung und dem christlichen Glauben an die einmalige Gottestat in Jesus Christus entwickelt das erste Buch den scharfen Gegensatz zwischen der modernen Theologie und dem Christusglauben der Kirche.
Dieser wurzelt in der Grundanschauung des modernen Geistes von der ungebrochenen Kontinuität zwischen Gott und dem Menschen auf der einen, der christlichen Grundanschauung von der gebrochenen Kontinuität oder Sünde auf der andern Seite. Diese Erkenntnis ist die Voraussetzung für den Glauben an den Mittler, die aber letztlich durch ihn selbst erzeugt wird.
Was nun dieser Glaube an den Mittler, der das Zentrum des Neuen Testaments sowohl wie der alten und reformatorischen Kirche ist, bedeute, das wird, in beständiger Auseinandersetzung mit dem modernen Denken im zweiten (die Person des Mittlers) und dritten Buche (das Werk des Mittlers) darzulegen versucht. Nicht der geschichtliche Mensch Jesus, sondern der Gottmensch Jesus Christus ist der Inhalt des christlichen Glaubens und der Grund der Kirche.

PHILOSOPHIE UND OFFENBARUNG

1925. 52 Seiten. Steif broschiert M. 1.50.

In dieser Schrift E. Brunners, die seine Züricher Antrittsrede „Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie“ und einen Aufsatz über „Gnosis und Glaube“ enthält, ist uns, wenn wir nicht irren, die beste Einführung in die Theologie geschenkt worden, als deren Hauptvertreter wir K. Barth kennengelernt haben. . . . (Theol. Literaturblatt v. 2. 7. 1926.)

Brunner ist dasjenige Glied der neuesten Theologengruppe — ich vermeide gehorsamst Schule —, welches philosophisch am besten geschult ist und am klarsten zu reden versteht. Darum verdient auch diese Schrift aufmerksam gelesen zu werden.
(Kirchlicher Anzeiger für Württ. 1925. Nr. 5.)

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

DATE DUE

BS 2397 .W41 1928

Weinel, Heinrich, 1874-1936.

Biblische Theologie des
Neuen Testaments

OEMCO

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

United Theological Seminary Library
MAIN BS2397.W41 1928
Weinel, Heinr Biblische Theologie des Ne
3 0645 0005 6097 5